كتاب
الثقافة الإسلامية
١٨

صور أدبية في الحضارة الإسلامية



الأستاذة الدكتورة ماجدة حمود
أستاذة النقد الأدبي في جامعة دمشق

صور أدبيّة
في الحضارة الإسلامية

دراسات في صورة الآخر

وفي قصص بنت الهدى

صور أدبيّة
في الحضارة الإسلامية

دراسات في صورة الآخر
وفي قصص بنت الهدى

الأستاذة الدكتورة

ماجدة حمود

أستاذة النقد الأدبي في جامعة دمشق

من منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق



الكتاب : صوَر أدبية في الحضارة الإسلامية ـ دراسات في صورة الآخر وفي قصص بنت الهدى.

المؤلف : د. ماجدة حمود.

عدد النسخ : ٢٠٠٠ نسخة ـ الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

الناشر : المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق.

عنوان المستشارية: دمشق. المرجة. ص.ب ٩٣٥١

هاتف: ٢٣١١١٥١/٢٣١١١٤٩. فاكس: ٢٣١١١٤٧

تقديم

الحديث عن الحضارة الإسلامية ليس حديثاً عن تاريخ فحسب وإنما هو حديث ينبغي أن ينصبّ بالدرجة الأولى على واقع ومستقبل.

إن العالم الإسلامي يعيش في ظروف تجعله أمام تحديات واحدة وهذا يتطلب عملاً موحداً لمواجهة التحديات ودرء الأخطار، وهذا العمل الموحد ليس إلا العودة إلى الوحدة الحضارية التي جمعته في القرون الخوالي.

قد يخيل لبعضهم أن الحضارة الإسلامية مثل سائر الحضارات التي سادت زمناً ثم بادت ولم يعد لها مكانٌ في واقعنا ومستقبلنا، لكن الحضارة الإسلامية ليست مثل تلك الحضارات البائدة لأنها تقوم على جذور من فطرة الإنسان وطبيعة الإنسان، من هنا فهي خالدة ويمكن تفعيلها متى ما عزمت الأمة على هذا التفعيل.

هذا الذي يعيشه العالم الإسلامي من تحولات في اتجاه استعادة هويته وهذا الذي تشهده المنطقة من هجوم مكثف لمصادرة هذه الهوية إنما يدلّ بما لا يقبل الشك على أن مقوّمات العودة قائمة بين ظهراني هذه الأمة وهي في انتظار الإرادة العامة لاستعادة دورها في تفعيل الطاقات وإنماء الدوحة.

والحديث عن الأدب خاصة حينما يكون بنظرة نقدية إنما هو حديث عن روح الحضارة وعن إنسان هذه الحضارة وكل مافي هذه الحضارة من عواطف ومشاعر تجاه الذات وتجاه الآخر، والأدب العربي في عصوره المختلفة بحاجة إلى قراءة نقدية تستطيع أن

تبين لنا الجانب الحضاري من العلاقات البشرية في إطار العالم الإسلامي.

يقدم لنا الأدب العربي في كل أجزاء العالم الإسلامي العربية منها وغير العربية أروع الصور عن الامتزاج بين الشعوب والتعايش والتعاون بينها لخدمة التقدم العلمي والفكري ولخلق مناخ من الحب والودّ والتآلف بين بني البشر.

كما يقدم أيضاً صوراً من نقاط الضعف في هذه العلاقات استطاعت الروح الإسلامية العامة أن تتغلب عليها وأن تسجل في النهاية الانتصار للروح الحضارية الإسلامية القائمة على أساس تكريم الإنسان.

الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب اتجهت فيها الدكتورة ماجدة حمود نحو البحث عن المشترك الحضاري بين أمتنا الإسلامية في الماضي، كما حاولت أن تلامس الحاضر في بعضها لكي تربط الماضي بالحاضر ولكي تشجع على تكوين رؤية مستقبلية لهذه الأمة.

والروح السائدة في كل هذه الدراسات هي محاولة اكتشاف الرؤية الحضارية الإسلامية القائمة على أساس تكريم الإنسان وعلى أساس الانفتاح على الآخر، وهي دراسات نحن في أمسّ الحاجة إليها خاصة في ظروفنا هذه حيث تحديات الهوية ومصادرة الكرامة والدفع نحو الهزيمة النفسية، فالشكر للأستاذة الباحثة على توجهها الإنساني في دراساتها النقدية، والشكر لها أيضاً أن أجازت المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق نشر هذه الدراسات.

المستشارية الثقافية
للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

تمهيد:

حين نتأمل أسس حضارتنا الإسلامية التي تقوم على الإيمان بقوله تعالى ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(سورة الحجرات/١٣) مما يؤسس لانفتاح إنساني نحو الآخر أيا كان دينه أو مذهبه أو عرقه! خاصة أن الخطاب القرآني كان خطاباً عاماً، فجسّد دعوة للتعارف أي للحوار بين الناس كافة، وبيّن أن اختلاف الأمم والشعوب هو دعوة للانفتاح على الآخر المختلف الذي هو غنى للنفس البشرية، وقد جسّد التراث الإسلامي عبر رموزه المشرقة هذا الانفتاح.

إننا لن نستطيع فهم الآخر المختلف قبل أن نفهم أنفسنا، لهذا علينا أن ننظر إلى كيفية تعامل أجدادنا معه، متى لجؤوا إلى الحوار، ومتى لجؤوا إلى السيف، كي ننهض اليوم في مسؤولية حوار الحضارات على أسس قويمة مستمدة من أعماق حضارتنا الإسلامية ومنسجمة مع قيم ديننا السمحة، في زمن يسعى فيه بعض أبناء هذا الدين، كما يسعى أعداؤه، إلى تشويهه.

حين نتأمل بعض رموز هذه الحضارة نلاحظ كيف كانت نظرتهم للآخر منفتحة موضوعية ترفض أن تكتسي بمشاعر العداء أو سوء التفاهم التي تعتري الإنسان، في كثير من الأحيان، حين يتعامل مع آخر مختلف معه في الرأي، إنها رؤية تغلّب مصلحة الأمة على المصلحة الذاتية، لذلك وجدنا الإمام علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه) يرضى أن يكون مظلوماً على أن يكون ظالماً في سبيل هدف أسمى هو وحدة المسلمين، وحين امتلك السلطة السياسية، وأحاط به من ينازعونه السلطة مخالفين رأي الجماعة، نجده يحاورهم بالتي هي

أحسن، ولم يرفع السيف إلا بعد أن عجز الحوار، فقد كانت معظم رسائل الإمام في «نهج البلاغة» حواراً موجهاً لمعاوية من أجل عدوله عن القتال وحماية دماء المسلمين.

وبذلك جسّد لنا الإمام القيم الإسلامية التي تعلي قيمة العمل الصالح، بل وجدناه (كرم الله وجهه) يجعل 'قيمة كل امرئ ما يحسن' من عمل بعيدا عن قيم جاهلية تعلي شأن النسب واللون!

كذلك استطاع الجاحظ «في كتاب 'البخلاء» أن يرى الآخر المختلف (الفارسي) بعين نزيهة ترى البخل سبة تلحق الفارسي والعربي، فلم يقتصر في كتابه على بخلاء الفرس دون العرب، إذ أثبتت دراسة صورة الآخر لديه خطأ المزاعم التي تقول، بناء على رؤية عنصرية تستعلي على الآخر، بأن الجاحظ ألحق البخل بالفرس والكرم بالعرب، بما أنه هاجم الشعوبية وانتصر للعرب (في كتابه 'البيان والتبيين')

وقد استطاع الجاحظ عبر كتاب 'البخلاء' أن يرصد لنا العلاقة مع الآخر التي لم تكن علاقة ثقافية فقط، بل امتدت لتشمل الحياة اليومية بما فيها من علاقات اجتماعية (عادات وتقاليد، طعام، أعياد، الهدايا...) وعلاقات اقتصادية (الدين، البيع، الشراء...)

يفاجأ دارس كتابه «البخلاء» بأنه لم يسم الشعوبيين بالبخل، رغم اختلافه معهم في الرأي، فقد جعلهم كأهل قرية (المازح) العربية مقتصدين أيام الجفاف والمحل، كرماء أيام المطر والخير!

يبدو التفاعل مع الآخر قد بلغ أوجه في القرن الرابع الهجري، وقد استطاع أبو حيان التوحيدي، كالجاحظ، أن يجسّد لنا عبر كتبه ('الإمتاع والمؤانسة' 'البصائر والذخائر' 'المقابسات'...) التفاعل الثقافي بين شتى الأديان والآراء والمذاهب، حتى إنه ذكر الآخر غير الموحد (الثنوية، المجوسية، اليونان...) وقدّم صورة إيجابية لهم، فهم يمتلكون الحكمة التي علينا أن نتعلم منها، كما يلتزمون أخلاقا رفيعة، نادى بها

الإسلام، أما الفرس الذين أسلموا فقد أبرز دورهم المشرّف بفضل انفتاحهم على الحضارة الإسلامية حتى تحوّل كثير منهم إلى علماء في الدين واللغة العربية!

لم يعرّف هؤلاء الذين امتزجوا بالعرب عبر الدين واللغة، بل عرّف أيضا أولئك الذين رفضوا الامتزاج ونظروا باستعلاء نحو العرب، فأتاح لهم فرصة التعبير عن آرائهم في ذم العرب، كما مارس دور المثقف العضوي في المجتمع، فحاول أن يحاورهم ويبيّن خطأهم، ولفت النظر إلى أن معظم هؤلاء الذين أسهموا في توتر العلاقة مع العرب كانوا ممن يشكّ في دينه! ومع ذلك لم يستنكف عن حوارهم، فقد رأى أن الحوار مع الآخر المختلف أحد عوامل التطور والغنى في الشخصية، إذ بفضله «النفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاصح». على حدّ قوله.

وبذلك امتلك المثقف ابن الحضارة الإسلامية أدوات الانفتاح على الآخر، فاتسعت آفاقه، وعرف أن منابع المعرفة الإنسانية متعددة، وأن العرب في أوج حضارتهم لم يكونوا سوى جزء من هذه المعرفة، لهذا لايسعنا إلا أن نعجب بقول (أبو سليمان السجستاني) أستاذ التوحيدي **«نزلت الحكمة على رؤوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدي الصين»**. فالحضارة التي هي رديف للحكمة لن يستطيع إنجازها قوم دون غيرهم، لأن الأمم تتكامل في مهاراتها ومعارفها.

إن دراسة صورة الآخر في التراث توسع آفاقنا، وتزيدنا معرفة بذواتنا، وتعلمنا كيف نقرأ الآخر بموضوعية بمعزل عن الهوى والتعصب، فتغتني ثقافتنا عبر الانفتاح والتسامح.

ثمة ضرورة اليوم إلى دعوة الباحثين من أجل دراسة صورة الآخر في تراثنا، لكشف إنجازات الأجداد وإخفاقاتهم في هذا المجال، كي نفهم ذواتنا، ومثل هذا الفهم لن يكون إلا عن طريق فهم الآخر، وكيف تم التعامل معه.

دراسة الصورة الأدبية

« الصورولوجيا »

مقدمة نظرية

بدا الاهتمام في العقود الأخيرة بأحد فروع الأدب المقارن، وهو علم دراسة الصورة الأدبية (أو الصورولوجيا: imagologie) وقد شهد هذا العلم ازدهاراً ملحوظاً بسبب مناخ التعايش السلمي الذي بدأ يظهر لدى أغلب الدول، فقد لوحظ أن الصور التي تقدمها الآداب القومية للشعوب الأخرى تشكل مصدراً أساسياً من مصادر سوء التفاهم بين الأمم والدول والثقافات، سواء كان هذا إيجابياً أم سلبياً، ونعني بسوء الفهم السلبي ذلك النوع الناجم عن الصورة العدائية التي يقدمها أدب قومي ما عن شعب آخر أو شعوب أخرى...

يعني سوء الفهم هذا رؤية غير موضوعية للذات وللآخر في الوقت نفسه، مع أن الذات تدرك نفسها بفضل العلاقة مع الآخر، فالذات تتشكل ويعاد تشكيلها في المواجهة مع الآخر ، لذلك فإن أي تشويه في النظرة للآخر لابد أن يعني تشويها كامنا في الذات، وكما يرى آلان تورين في كتابه «نقد الحداثة» ليس هناك من خبرة أكثر أهمية من العلاقة مع الآخر إذ يتشكل الطرفان كذوات، وحين يتم الاعتراف بالآخر (بكونه ذاتا) تندفع الذات إلى المشاركة في جهود الآخر في التحرر من العراقيل التي تمنعه من الحياة

الإنسانية الكريمة، وهذه الغاية لا يمكن أن تكون فردية فقط ، لأن الذات إذا كانت شخصية فإن العراقيل التي تمنع الإنسان من الحياة باعتباره ذاتا هي غالباً ما تكون اجتماعية إدارية سياسية اقتصادية ...تمارس قهراً على الذات، وبالتالي تمتنع هذه الذات عن التفاعل مع الآخر الذي تراه مدمراً لكينونتها.

إذا كل صورة لابد أن تنشأ عن وعي ، مهما كان صغيراً، بالأنا مقابل الآخر، وهي تعبير أدبي يشير إلى تباعد ذي دلالة بين نظامين ثقافيين ينتميان إلى مكانين مختلفين، وبذلك تكون الصورة (التي هي جزء من التاريخ بالمعنى الوقائعي والسياسي) جزءاً من الخيال الاجتماعي، والفضاء الثقافي أو الأيديولوجي الذي تقع ضمنه، فيتضح لنا أن الهوية القومية تقف مقابل الآخر الذي قد يكون مناقضا للأنا أو نداً مكملاً لها، تبعا للعلاقة التاريخية التي نشأت بينهما.

ويمكن المرء أن يلاحظ أنه في العقود الأخيرة ترسخت دراسة الصورة الأدبية باعتبارها فرعا من فروع الأدب المقارن.

أسباب تباين صورة الأنا عن الآخر:

إن التباين كبير بين صورة شعب من الشعوب في أدبه القومي (صورة الأنا) وبين ذلك الشعب في الآداب الأجنبية (صورة الآخر) ويمكن رد هذا التباين إلى أسباب أبرزها:

١. إن صورة الأنا تستند إلى تجارب وخبرات غنية وكافية قام بها الأديب في المجتمع الذي يصوره، إذ ولد ونشأ في ذلك المجتمع، وهو يعرف العديد من أبنائه عن كثب، وتربطه ببعضهم علاقات قرابة وصداقة وغيرها من العلاقات الاجتماعية والنفسية، وهكذا فإن المعرفة العميقة والشاملة بالمجتمع الذي يصوره الأديب تجعل الصورة التي يرسمها في أدبه غنية ودقيقة وتفصيلية، وذلك خلافاً

لصورة يقدمها أديب لشعب أجنبي لا يعرفه حق المعرفة«أليس أهل مكة أدرى بشعابها».

٢. أما السبب الثاني فيتمثل في أن الأديب الذي يصور مجتمعه هو ابن ذلك المجتمع، وهو مرتبط به مادياً واجتماعياً ونفسياً وأخلاقيا.

إن من المعروف أن الأديب الحق يحمل هموم مجتمعه، ويحرص عليه حرصه على نفسه، فهو ملاذ أفراحه وأحلامه، تجتمع فيه ذاكرة الماضي إلى جانب رؤى المستقبل، لذلك حين يقدم صورة لمجتمعه تكون مطبوعة بطابع العلاقة الاجتماعية والنفسية والأخلاقية الوثيقة التي تشد الأديب إلى مجتمعه وما يشكل هويته.

وقد يرسم الأديب أحياناً صورة سلبية لمجتمعه، وهذا ما نلاحظه في كثير من الأعمال الأدبية، لكننا نجد وراء تلك الصورة رغبة عارمة في الإصلاح والتغيير نحو الأفضل، وليس الإساءة إلى المجتمع وهدمه، وهذا لا ينطبق على صلة أديب بمجتمع أدبي لا تربطه به علاقة توحد قومي.

إن الصورة الأدبية التي يرسمها أديب ما لشعب أجنبي لا تستند في أغلب الحالات إلى أساس صلب من التجربة والمعرفة والإحاطة بأوضاع ذلك المجتمع، وكثيراً ما تكون مصدر تلك الصورة أسفار أو رحلات قام بها الأديب إلى بلد أجنبي، أو إقامة الأديب في ذلك البلد فترة طويلة بغرض الدراسة أو العمل أو العلاج، وفي حالات أخرى يقيم الأديب في البلد الأجنبي لأنه ضاق ذرعا بالعيش في بلاده، كإقامة عبد الوهاب البياتي في إسبانيا بسبب الظروف السياسية في بلده.

وقد لا تكون المعرفة المباشرة للبلد الأجنبي مصدراً من مصادر الصورة عنه، إذ كثيراً ما ترجع تلك الصورة إلى مطالعات الأديب أو

إلى أحاديث سمعها حول البلد الأجنبي، أو تستند إلى المطالعة وامتلاك الأديب مخيلة واسعة في المقام الأول، وليس إلى معرفة دقيقة بالمناطق التي يصفها بكل تفصيل، أي جبال كردستان ومناطق الصحراء العربية! .

إن أهم ما ينبغي التأكيد عليه، هنا، هو أن الصورة التي يرسمها أديب ما لمجتمع أجنبي لا تعبر عن مشكلات ذلك المجتمع وهمومه وقضاياه، ولا تنبع من التزام الأديب حيال المجتمع الأجنبي ومن رغبته في إصلاحه أو تغييره نحو الأفضل، وهي ليست وليدة توحد الأديب مع ذلك المجتمع الذي لا يرتبط به قومياً. فالصورة التي يرسمها الأديب لمجتمع أجنبي تنبع أولاً وقبل كل شيء آخر من مشكلات الأديب نفسه ومشكلات قومه في مواجهة الآخر، لذلك تلبي الصورة الأدبية في الدرجة الأولى حاجات نفسية أو فنية أو اجتماعية للشعب الأجنبي، دون أن تلبي حاجات المجتمع المدروس .

الصورة «فعل ثقافي لأنها صورة عن الآخر، وماعدا ذلك فنحن حين نتكلم عن الصورة الثقافية، يجب أن تدرس كمادة، وممارسة أنتربولوجية لها مكانتها، ووظيفتها ضمن العالم الرمزي المسمى هنا (خيالياً) والذي لا ينفصل عن أية مؤسسة اجتماعية أو ثقافية، لأن المجتمع يرى نفسه، ويكتب عنها، ويفكر فيها، ويحلم بها من خلال هذا العالم الرمزي.

ومن المعروف أن الصورة لغة (تختلط فيها المشاعر بالأفكار) وهي ترجع إلى واقع ترسمه وتدل عليه، لكن الخيال هو الذي يرفع لغة الصورة إلى مرتبة الجمال الفني، وهو في الوقت نفسه تعبير عن المجتمع والثقافة، إذ يجسد المسرح والمكان الذي تعبر فيه اللغة عن نفسها بطريقة مجازية، أي بمساعدة الصور والأشكال التي يرى فيها المجتمع ذاته فيتحدد وبالتالي يستطيع أن يحلم.

إذاً تتأثر صورة الآخر بحلم اليقظة الذي يراودنا حوله، وبذلك بات الخيال الاجتماعي مشكلاً أفق البحث عن صورة الآخر، ومن هنا نجد الخيال يشكل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ بالمعنى الوقائعي والسياسي والاجتماعي.

وهناك مظاهر أخرى تتدخل في تشكيل الصورة مثل ظاهرة «العدو الموروث» والاستعمار ونتائجه الأيديولوجية والثقافية (العنصرية والتغريب الفني والأدبي) كما نجدها تتدخل في مضمون الخيال الاجتماعي في لحظة تاريخية معينة، لذلك من الواضح ارتباط الخيال بماضي المجتمع وصيرورته.

وبما أن الصورة تعد نتاجاً مشوها للواقع، إلى حد ما، فإن الخيال الذي ندرسه لا يمكن أن يكون بديلاً عن التاريخ السياسي والاقتصادي والدبلوماسي.

إن المتأمل للصورة يلاحظ خضوعها لعناصر مشوّهة لها، وخاصة شيوع النمط الذي يعد شكلاً أولياً للصورة أو كاريكاتورياً، تتجلى هذه الصورة من خلال كذب النمط أو تأثيراته المؤذية على المستوى الثقافي، فتبتعد عن التجدد، وتبدو أقرب إلى الآلية والجمود، مما يسيء إليها ويبعدها عن الرمزية والتعدد الدلالي، وبذلك عندما يشيع النمط في الصورة تختزل إلى رسالة واحدة وجوهرية، هي بالنتيجة صورة أولى وأخيرة للآخر، أي صورة جامدة، تصلح لكل زمان دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وبذلك يبتعد النمط عن الصورة الحقيقية، ليفسح المجال للصورة المشوهة، التي تعتمد النظرة الثابتة، وتجسد زمنا ماضياً متوقفاً، تبدو تعبيراً عن معرفة تسمى جماعية، تسعى كي تكون صالحة في كل لحظة تاريخية، فإذا كانت ليست متعددة الدلالات لكنها متعددة السياقات، إذ يمكن استخدامها في أية لحظة، وبذلك يطرح النمط بصورة

خفية طبقة ثابتة وتفرعا ثنائياً للعالم والثقافات (إن قول الفرنسيين أثناء التعريف الذاتي بأن الفرنسي شارب نبيذ هو نمط يتعارض مع الإنكليزي شارب الشاي أو الألماني شارب البيرة) وذلك بهدف الإيحاء بأن الفرنسيين يحتلون مرتبة أعلى من غيرهم .

يعدّ النمط المعبر عنه بالسرد والصورة والسيناريو بداية ممكنة للأسطورة (التي هي معرفة وسلطة وتاريخ للجماعة، وهي قصة أخلاقية تقوي تماسك الجماعة التي أنتجتها) لذلك نجد الصورة موازية للأسطورة، إذ لو قارنا بين اللغة الرمزية واللغة الأسطورية نستطيع أن نتبين أن الصورة مثل الأسطورة تمتلك القدرة على الرواية، كما تمتلك القدرة على إحياء قصة ما وجعلها نموذجية، تتحرك في عصرنا عبر رؤية الماضي !! .

تخصص دراسة الصورة الإطار المكاني الزمني من أجل فهم أسس الصورة، وهذا الإطار لا يعني أنه مولد لرسم وصفي خارجي، إنه جزء من عناصر أخرى متشابكة في السرد (الشخصيات، الراوي...) يستطيع أن يقدم لنا بعض التفسيرات المضيئة .

إذاً علينا دراسة إجراءات تنظيم صورة الأجنبي، أو نحاول إعادة تنظيمها: مثل طريقة التحديد الفضائي والتفرعات الثنائية الناتجة عن حلم اليقظة عن الفضاء الأجنبي (الأعلى مقابل الأدنى، الحركات المتصاعدة مقابل حركات السقوط والانهيار) .

يجب الانتباه إلى كل ما يجعل الفضاء الخارجي مماثلاً للفضاء الداخلي (الشخصية، أنا الراوي) خاصة حين يستطيع الفضاء الأجنبي أن يعيد إنتاج مشهد عقلي أو يعطيه دلالة تساعد على نسج علاقات بين الفضاء الجغرافي والفضاء النفسي على المستوى المجازي على الأقل (مثل دراسة الأماكن المفضلة والمناطق المعطاة أهمية أي قيما إيجابية أو سلبية، وكل ما يسمح بترميز الفضاء،

وكل ما يطلق عليه الآخرون تقديس الفضاء).

كما علينا أن ننتبه إلى الفضاء الزمني إذ من المفيد ملاحظة الإشارات المتسلسلة تاريخياً، لأن التواريخ التي يقدمها النص تساعد على إعطاء صورة دقيقة للأجنبي، شرط أن نكون حذرين إزاء كل ما يمكن أن يبدو أسطرة للزمن التاريخي والسردي عند اللزوم، كما يجب الانتباه إلى أن الأنماط يمكن أن تمنح النص بعداً تاريخياً ذا قيمة قصوى، ولاشك أن تقديم الأجنبي يجعله يشارك في الزمن الأسطوري خارج كل حدود دقيقة، الأمر الذي يعني ابتعاداً عن الزمن المتتابع (الخطي) للتاريخ السياسي (الذي يسير في اتجاه واحد لا يتغير ولا يتوقف) وهكذا يبدو لنا أن هناك تعارضا بين الزمن الخطي والزمن الدائري للصورة.

ومن العناصر المكونة للصورة أيضاً تلك العناصر التي تتكثّف فيها تعبيرات الآخر والسمات والحركة والحديث والعلاقات الاجتماعية والعناصر التي تتعدى التعريف البسيط حاملة دلالة خاصة ضمن آلية النص، وبذلك نجد كثيراً من العلاقات داخل النص الأدبي مفيدة من أجل دراسة الآخر، مثل دراسة العلاقات الذكرية والأنثوية ضمن الانتساب إلى ثقافات متنوعة (الرجل العربي يقيم علاقة مع المرأة الغربية أكثر من المرأة العربية مع الرجل الغربي).

وهناك الوصف المخالف الذي يساعد على تقديم صورة الآخر من خلال ثنائيات متناقضة تدمج الطبيعة والثقافة مثل متوحش مقابل متحضر، وبربري مقابل مثقف وإنسان مقابل حيوان ورجل مقابل امرأة وكائن متفوق مقابل كائن ضعيف.

ومن مكونات الصورة أيضاً وصف جسد الآخر ومنظومة قيمه ومظاهر ثقافته بالمعنى الإناسي (مثل الدين والمطبخ واللباس

والموسيقا...) وهنا يساعدنا علم تطور الإنسان «الإناسي» من الناحية الثقافية، فنواجه النص الصوري بوصفه شاهداً ووثيقة عن الأجنبي ، وبذلك تحاول دراسة الصورة فهم كيف كتب النص الذي يعد تطوراً وصفياً وإدراكياً في الوقت نفسه، فنستطيع أن نتعرف ما قيل عن ثقافة الآخر أو ما سكت عنه.

ويبدو لنا عنصر السيناريو هاماً في توضيح صورة الآخر، وبذلك صارت توضيحاً كاملاً لحوار بين ثقافتين من خلالها يقدم الأجنبي عبر تشكيل جمالي وثقافي أي يقدم عبر (الصورة السيناريو).

كذلك فإن المعطيات التاريخية التي تعني الأخبار ذات الطبيعة المزدوجة (سياسية، اقتصادية) كما تعني خطوط القوى التي تتحكم بالثقافة في لحظة معينة، تستطيع أن تساعد على الكشف عن الدلالة الاجتماعية والثقافية للنص، كما تستطيع الدراسة المعجمية للصورة الكشف عن الدلالة النصية ، وبذلك يتوجب علينا رؤية مدى انسجام النص الأدبي مع الوضع الثقافي والاجتماعي (ومن هنا يأتي الربط الإجباري بين الأدب والتاريخ أو بصورة أدق بين الإنتاج النصي والتطور التاريخي) فتتم متابعة كيفية تداخل التقديم الأدبي للأجنبي مع الثقافة المحلية، إذ ليس الأمر مقابلة النص مع سياقه الأدبي من أجل فهم وتتبع كيفية اختيار كل عنصر من عناصر الصورة الثقافية (الذي بات عنصراً ضمن النص ليكون مرجعا ثقافياً للمتلقي) بل إن الأمر يجب أن يكون أيضاً خارج النص أي محاولة مقابلته بالتفسيرات التي يقدمها المؤرخون، فيتم فهم النص ووظيفة الصورة التي يقدمها عبر دورة من خلال التاريخ خاصة تاريخ العقليات، لذلك يعرّف التاريخ بوصفه: دراسة التأملات والعلاقات الجدلية بين الشروط الموضوعية لحياة الناس

التي يعيشونها، والطريقة التي يروي بها هذه الحياة.

حالات فهم الآخر وقراءته:

لمحنا من خلال ما تقدم معالم عديدة لقراءة الآخر وفهمه، يجدر بنا تأملها وتوضيح أهم الحالات التي يمكننا تلمسها مما سبق:

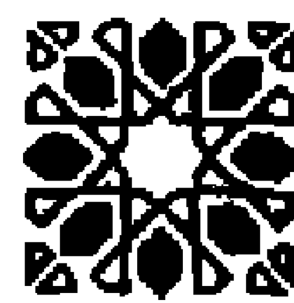
١. الحالة الأولى (التشويه السلبي) في حالة العداء للآخر حيث تؤدي العلاقات العدائية بين الشعوب إلى تكوين صورة سلبية عن الأخر (المعادي) نظراً للمشاعر العدائية وسوء الفهم، لذلك لن يسمح بسماع صوت (الآخر المعادي) فيبرز الواقع الثقافي الأجنبي في مرتبة أدنى من الثقافة المحلية، وبذلك نواجه علاقات وصور سلبية، يمكن أن ندعوها بالتشويه السلبي، وعلى سبيل المثال بدت لنا صورة الأوروبي (المستعمر) في الأدب العربي مشوهة في كثير من الأحيان (إنه إنسان مادي، غير أخلاقي...)

في مثل هذه الحالة تكون وظيفة صورة الآخر إثارة مشاعر العداء تجاه الآخر ومشاعر الولاء والتضامن والتوحد تجاه الذات أو الأنا أو النحن، وبذلك تتحول الصورة إلى وسيلة من وسائل التعبئة النفسية، وعلى هذا الصعيد قدّم الأدب الصهيوني الحديث مثالاً صارخا على ذلك.

٢. الحالة الثانية (التشويه الإيجابي) يرى فيها الكاتب (أو الجماعة) الواقع الثقافي الأجنبي متفوقاً بصورة مطلقة على الثقافة الوطنية الأصلية، لذلك نجدها على نقيض الحالة الأولى تعدّ نفسها في مرتبة أدنى، فيترافق التفضيل الإيجابي للأجنبي مع عقد نقص تعاني منها الذات تجاه ثقافة الآخر، وأسلوب حياته، فنجد أنفسنا أمام كاتب أو جماعة من الكتاب يعانون من حالة من الهوس والانبهار بالآخر، وبذلك يقدم الوهم في صورة الأجنبي على

حساب الصورة الحقيقية له، مما يمكننا أن ندعو هذا التشويه بالتشويه الإيجابي، فمثلاً نجد بعض الكتاب منبهرين بالنموذج الغربي للحياة (حرية، ديمقراطية...) وهذا يعني تمجيداً للحضارة الغربية وتجاهلاً لمشكلاتها، وعدم تبني أي موقف نقدي تجاهها، رغم النكبات التي مازال العرب يعانون منها إلى اليوم بسبب النزعة العدوانية الغربية.

٣. الحالة الثالثة (التسامح) حيث تنطلق دراسة الصورة من رؤية متوازنة للذات والآخر، لذا نجد التسامح هو الحالة الوحيدة للتبادل الحقيقي، إذ يطور تقويم الأجنبي وإعادة تفسيره عبر رؤية موضوعية، تنظر للآخر باعتباره ندا، فينتفي الهوس والانبهار (الاستعارة من الآخر) والرهاب (الذي ينفي الآخر ويفترض الموت الرمزي له، وبذلك يعبر التسامح طريقاً صعباً يمر عبر الاعتراف بالآخر حيث تتعايش الأنا مع الآخر، وتراه نداً غير مختلف (أي غير دخيل أو هامشي...) ولاشك أن التسامح يحتاج إلى نضج فكري يقوم على التأمل والتمثل لا على استيراد الأفكار والمعطيات الأجنبية، وبالتالي يحتاج إلى حوار دائم بين الذات والآخر بعيداً عن العقد النفسية (الهوس، الرهاب)[٢].



(٢) عدد من المقارنين الفرنسيين، بإشراف بيير برونيل وإيف سيفريل الوجيز في الأدب المقارن ت د. غسان السيد، ط١، ١٩٩٩ (فصل من الصورة الثقافية إلى الخيال بتصرف).

الفصل الأول

صورة الآخر

في فكر الإمام علي بن أبي طالب(ع)

يحسن بنا في البداية أن نشير إلى أننا نقصد بمصطلح الآخر كل من وقف في وجه الإمام(ع) معادياً بالسيف أو مخالفاً في الرأي سواء أكان من الرعية أم من عليّة القوم! ونعتقد أننا لا نستطيع أن ندرك عظمة أي فكر إلا في طريقة تعامله مع الآخر المختلف، لذلك لن نستطيع أن نفصل الفكر لديه عن السلوك والفعل.

والغاية من ذلك أن نستلهم فكر الإمام علي بن أبي طالب(ع) الذي تربى في حضن الإسلام في بيت رسول الله(ص) ونتعلم كيف يكون يتجلى الإسلام حضارة وانفتاحاً على الآخر، ونعايش الإيمان وقد وقر في القلب وصدّقه العمل، فنجد قدوتنا في الحياة بعد أن زاغت أبصارنا وعقولنا.

إننا حين نعود إلى أمثال هذه الشخصيات، التي صدقت ما عاهدت الله عليه، يتجلى لنا الإسلام بأروع صورة في زمن يسعى الكثيرون إلى تشويه صورته.

وسنعتمد في بحثنا هذا على أقوال الإمام وأفعاله، التي وردت في كتاب «نهج البلاغة» الذي جمعه الشريف الرضي، وحققه الشيخ محمد عبده[٢].

---

(٢) الإمام علي بن أبي طالب(ع) «نهج البلاغة» ما اختاره الشريف الرضي من كلام الإمام علي بن أبي طالب(ع) شرح الأستاذ محمد عبده (ج٢) دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص٢٠١.

الآخر: الرعية المسلمة:

يرى بعض الباحثين أن الرعية المسلمة اعتادت استبداد الحاكم، الذي يظن نفسه أشبه بإله، وبذلك بات الاستبداد جزءاً من طبيعتها وتراثها، تستكين للحاكم المستبد، الذي ينفرد برأيه، كما ينفرد بسلطته، ينقض ذلك ما لمسناه من أقوال وأفعال لدى الإمام علي(ع) الذي حكم المسلمين أربع سنوات، فقد وجدناه في «نهج البلاغة» يقول لرعيته: «لا تكلموني بما تكلَّم به الجبابرة، ولاتتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة (الغضب) ولاتخالطوني بالمصانعة... لا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن من ذلك من فعلي إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني، فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب واحد لا رب غيره».

ينطلق الإمام(ع) من مبدأ إسلامي يساوي بين البشر جميعاً، وينفتح على الإنسان مهما كان موقعه، إذ لا فرق بين حاكم ومحكوم، فالجميع يشتركون في العبودية لله تعالى، لذلك أراد الإمام علي(ع) أن تعامله الرعية كواحد منها، لا كما تعامل الجبابرة المستبدين، فتحدثه دون خوف ودون أن تخشى غضبه عليها، كما يطلب منها أن تحدثه بصدق دون تملّق، بل يدعوها إلى أن تسدي إليه النصيحة، بقول الحق والإشارة إلى العدل، لأنه لا ينزّه نفسه عن الخطأ في قول أو فعل!! وهو الإمام الفقيه ربيب رسول الله(ص).

وفي موضع آخر نجده يكرر طلب النصح من الرعية، ويبيّن المساواة بينه وبينها في الحقوق والواجبات«أيها الناس إن لي حقا ولكم علي حق، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين

أدعوكم، والطاعة حين آمركم».[٣]

نلاحظ أن الإمام علي(ع) الذي كان للإسلام فقيهاً وعاش من أجله مجاهداً، لا يستعلي عن الرعية بل يعلن حاجته إلى نصحها كما هي بحاجة إلى نصحه، ويبيّن لها واجباته وذلك بأن يوفر لها أمورها المادية والمعنوية (التعليم) كي يرتقي بحياتها، وهم في المقابل يتوجب عليها الوفاء والطاعة، وقد لاحظنا كيف دعاها إلى نصحه أولاً ثم إلى طاعته.

رفض في حياته اليومية مظاهر الأبهة التي كانت تحيط بحكام غيره، ففي مسيره إلى الشام التقى دهاقين الأنبار (زعماء الفلاحين من العجم) فترّجلوا له واشتدّوا بين يديه، فقال لهم: ما هذا الذي صنعتموه؟ فقالوا: خُلُق منا نعظّم به أمراءنا، فقال والله ما ينتفع بهذا أمراؤكم، وإنكم لتشقُّون به على أنفسكم في دنياكم وتشقَون به في آخرتكم...»[٤].

لن يقبل هذا التصاغر من الرعية وإسباغ مظاهر الأبهة عليه سواء أكانوا من الفرس كما رأينا قبل قليل أم من العرب، فحين مشى شرحبيل الشيبانيّ وكان من وجوه قومه، وكان عليه السلام راكباً، فقال له: «ارجع فإن مشي مثلك مع مثلي فتنة للوالي ومذلة للمؤمن».

إذاً يرفض مظاهر التعظيم من أجل أن يحافظ على نفسه، ويبعدها عن العجب والتكبر، ومن أجل أن يحافظ على كرامة رعيته.

وهو لن يطالب هذه الرعية بأي التزام إلا بعد أن يحقق العدل

---

(٣) نهج البلاغة (ج١) ص٨٤.

(٤) نهج البلاغة (ج٤) ص١٠.

بنفسه فيما بينها «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق فيه». ولاشك أن إحساس المساواة بين الناس يعزز في الأعماق شعور الكرامة والانتماء إلى القيم التي يدعو إليها الإمام.

وقد جعل من نفسه قدوة صالحة لرعيته، فلم يكتف بالقول وإنما صدّقه بالعمل «أيها الناس إني والله ما أحثكم على طاعة إلا وأسبقكم إليها، ولا أنهاكم عن معصية إلا وأتناهى قبلكم عنها.» (٥)

نجد هذا الفكر الذي قد نراه اليوم قريباً من المثال متجسداً على صعيد تطبيقي وواقعي، فقد كان يسمح بنقده، وفعلاً تعرض لنقد أصحابه لأنه يساوي في العطاء بين المسلمين، مما ألّب عليه بعض كبار الصحابة (أمثال طلحة والزبير) فردّ عليهم «أ تأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه، والله ...لو كان المال لي لسوّيت بينهم، فكيف والمال مال الله، ألا وإن إعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرّمه في الناس ويهينه عند الله». (٦)

وحين قام بردّ قطائع عثمان إلى بيت مال المسلمين، نجد أحدهم ينصحه بأن يهادن القرشيين، ويبقي لهم ما حصّلوه أثناء حكم من سبقه، فيجيب «مالي ولقريش والله لقد قاتلتهم كافرين ولأقاتلنهم مفتونين، وإني لصاحبهم بالأمس كما أنا صاحبهم اليوم».

يرفض الإمام العادل أن يميّز بين القرشيين وغيرهم، سواء في العطاء أم في المعاملة، لذلك تحالف أغنياء قريش ضده وقاتلوه في

---

(٥) نهج البلاغة (ج٢) ص٩٠.
(٦) المصدر السابق، ص٦-٧.

موقعة الجمل، تحت ستار الثأر لدم الخليفة.

وفي ساحة الحرب نجده يستمع لرأي جنده، ويضطر للأخذ به رغم عدم اقتناعه بصحته، فقد وجدناه في موقعة صفين، حين اضطرب عليه أصحابه في أمر التحكيم، يستجيب لرأي الأغلبية وهو مدرك أنهم على خطأ، ليس فقط في قبول التحكيم، بل حتى في اختيار الحكم، فقد اختار عبد الله بن عباس، في حين اختاروا أبا موسى الأشعري، فنزل عند رأيهم رغم أنه يفضل ابن عباس عليه لحنكته وذكائه «أيها الناس إنه لم يزل أمري معكم على ما أحب حتى نهكتكم الحرب، وقد أخذت منكم وتركت، وهي لعدوكم أنهك. لقد كنت أمس أميراً فأصبحت اليوم مأموراً، وكنت أمس ناهياً فأصبحت اليوم منهياً، وقد أحببتم البقاء، وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون» (٧).

يحس القائد بجنده وقد أتعبتهم الحرب، لذلك لا يطالبهم بما هو فوق طاقتهم، ويستجيب لرغبتهم في إيقاف القتال رغم أنه يسير في صالحهم، يبدو لنا سماعه لصوت الآخر قد بلغ أقصى درجة ممكنة، حين حصل تبادل للأدوار بين الحاكم والمحكوم، فقد أحس الأمير بأنه مأمور من قبل جنده!!

إذاً ينأى الإمام في معاملته لرعيته عن الاستبداد برأيه، رغم أنه على صواب، ويترك لهم حرية الاختيار، دون أن يرهبهم بمكانته أو بسيفه، فهو حريص على نمو علاقة استثنائية تقوم على الاحترام والود المتبادل بين الحاكم والمحكوم!

إنه يصغي إلى رأي الأكثرية، رغم عدم نضجها، وفجاجة رأيها، ولا يلزمها الأخذ برأيه، الذي تثبت الأيام صوابه! وبعبارة أخرى

---

(٧) المصدر السابق نفسه، ص١٨٦-١٨٧.

يعتمد رأيها رغم عدم أهليتها لممارسة الديمقراطية بلغة اليوم.

وخير دليل على ذلك أنها بعد التحكيم، تعود لرأيه، لكن بعض الجند بدل أن يفيء إلى الرشد نجده يتهم الإمام بالكفر ويخرج عليه لقبوله التحكيم! .

بل وجدنا من يتجرأ عليه من رعيته (أهل العراق) ويتهمه بالكذب، فيناقشهم مستهجناً، دون أن يكفّرهم، أو يهدر دمهم! بل يبيّن ضعف رأيهم مستنداً إلى حقائق في تاريخه الشخصي «قاتلكم الله فعلى من أكذب؟ أ على الله؟ فأنا أول من آمن به، أم على نبيه؟ فأنا أول من صدّقه».

الآخر: أهل الذمة من الرعية:

ساوى الإمام بين أهل الذمة وبين المسلمين، وهو يدعو عماله وولاته بأن يعملوا وفق هذا المنهج، ففي كتاب ينصح فيه واليه الأشتر، الذي أرسله للولاية على مصر، يقول «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونَنّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإنما نظير لك في الخَلق، يفرط منهم الزلل، ويعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه»[٨].

يستخدم الإمام لفظة (الرعية) للدلالة على الرعايا المسلمين وغير المسلمين، كما يستخدم لكليهما ضمير جماعة الغائبين، وبذلك توحدهما دلالة هذا الضمير! كما توحدهما دلالة الأفعال التي يقوم بها الوالي تجاه رعيته المسلمة وغير المسلمة!

وحتى حين أراد أن يصنفهما إلى صنفين (مسلمين وغير

---

(٨) نهج البلاغة (ج٣) ص٨٤.

مسلمين) نجده يركز على ما يجمعهما «نظير لك في الخَلق» أي نظير لك في الإنسانية، لذلك عليك أن ترفق بهم كما ترفق بالمسلمين، وتوليهم عطفك ومحبتك، فهم بشر مثلك يخطئون ويصيبون، فيدعوه إلى العفو عنهم، كما يحب أن يعفو الله عنه، وهنا يركز الإمام على أمر يهم الولاة وهو جمع الضرائب (الزكاة والجزية) فيطالبه بالعدل بين المسلمين وغيرهم أثناء جمعها فلا يرهقهم مادياً ولا معنوياً.

كما يدعوه، في الكتاب نفسه، إلى المساواة بين المسلمين وغيرهم في الثواب والعقاب، فهم جميعاً أمانة في عنقه، ماداموا يقدمون الخدمات للدولة، لذلك يطالبه بالتزام آداب واحدة في جباية الأموال من المسلمين وغيرهم «لاتضربُنّ أحداً سوطاً لمكان درهم، ولا تمسُّنّ مال أحد من الناس مصلّ ولا معاهد، إلا أن تجدوا فرساً أو سلاحاً يعدى به على أهل الإسلام، فإنه لا ينبغي للمسلم أن يدع ذلك في أيدي أعداء الإسلام فيكون شوكة عليه».

يرفض الإمام أن يمارس عماله أساليب القهر في تحصيل أموال الدولة، كما حصل بعد خلافته، حين صار كثير من الحكام المسلمين جباة لا دعاة، وقد دعا الإمام إلى استخدام السيف في حالة واحدة فقط، هي حالة الاعتداء على المسلمين، عندئذ يتوجب عليهم قتال من يقاتلهم دفاعاً عن الدين والكرامة.

أما في حالة السلم فيتوجب على الوالي المساواة في المعاملة، لأن الرعية، كما يبيّن في كتابه إلى الأشتر، طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، لذلك يعدد أصنافها: جند الله، كتّاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية، وهذه الأصناف لا غنى لبعضها عن ببعض في تدبير أمور حياتها.

الآخر: الخلفاء الراشدون:

إثر وفاة الرسول(ص) اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بني ساعدة لانتخاب خليفة للمسلمين، وحين استقر رأيهم على أبي بكر الصديق، أتاه كل من العباس وأبي سفيان بن حرب لمبايعته من أجل الخلافة، فرفض قائلاً لهم: «أيها الناس شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة، وعرّجوا عن طريق المنافرة وضعوا تيجان المفاخرة».[٩]

رفض أن يشق صفّ المسلمين ووحدتهم، فالمهم لديه هو أن يرسّخ دعائم الدين، بعيداً عن الفتن والعصبيات، إذ لن ينجو المسلمون إلا إذا ابتعدوا عن الخصومة والمفاخرة بالنسب ليعملوا من أجل رفعة الإسلام والمسلمين.

وقد بذل جهده في سبيل رفعة دين الله، رغم إحساسه بالغبن، فساند الخلفاء قبله بعلمه وعمله، حتى إن الخليفة عمر بن الخطاب يقول: «لا بقيت لمعضلة ليس فيها أبو الحسن» فقد كان يستشيره في كل قضايا الخلافة الفقهية والقضائية وغيرها من أمور الحكم.

وفي كتاب «نهج البلاغة» نجده ينصح الخليفة ابن الخطاب حين استشاره في الشخوص لقتال الفرس بنفسه، فيخلص له النصح قائلا: «إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولاقلة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعدّه وأمدّه حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع، ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده وناصر جنده، ومكان القيّم بالأمر مكان النِّظام من الخرز، يجمعه ويضمه، فإن انقطع النظام تفرّق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم وإن كانوا قليلاً فهم كثيرون بالإسلام،

---

(٩) نهج البلاغة (ج ١) ص٤٠.

وعزيزون بالاجتماع، فكن قطباً واستدر الرحى بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع من العورات أهم إليك مما بين يديك. إن الأعاجم إن ينظروا إليك غدا يقولوا هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم..»(١٠)

يلاحظ المتأمل في نصيحة الإمام علي(ع) للخليفة ذلك التمهيد الذي بدأ به نصحه، بأن النصر من عند الله، سواء شارك الخليفة بنفسه أم لم يشارك، ثم ينظر لمساوئ المشاركة على الصعيدين الداخلي والخارجي، فحياة المسلمين سيصيبها الخلل حين يتركها ولي الأمر ليشارك في قتال الأعداء، إذ يشكل رمز وحدتها، لذلك فإن ابتعاده عن مركز الخلافة سيطمع ضعفاء النفوس من العرب فيمزّقون وحدة الأمة! أما على الصعيد الخارجي فيبيّن أهمية الخليفة في نظر الأعداء، إذ يمثّل رأس المسلمين، لذلك سيحرصون على قتله كي يحققوا النصر، ويفرّقوا شمل المسلمين.

ويبدو لنا الإمام معجباً بالخليفة عمر بن الخطاب، مادحاً تمثله لقيم الإسلام من استقامة وتقوى، كما كان معجباً بحزمه، فقد «خلف الفتنة وأقام السنة، ذهب نقي الثوب، قليل العيب، أصاب خيرها، وسبق شرّها، أدّى إلى الله طاعته واتقاه بحقه»(١١).

إن المتأمل في كتاب «نهج البلاغة» يلاحظ مدى حرص الإمام علي(ع) على وحدة المسلمين في أقواله وسلوكه مع الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وحين بايع المسلمون عثمان بن عفان نجده يؤكد هذا الحرص «لقد علمتم أني أحق بها من غيري، والله لأُسَلِّمن ما

---

(١٠) نهج البلاغة (ج٢) ص٢٩-٣٠ .
(١١) نهج البلاغة (ج٢) ص٢٢٢.

سلمت أمور المسلمين، ولم يكن فيها جور إلا علي خاصة التماساً لأجر ذلك وفضله، وزهداً فيما تنافستموه من زخرفه»...[١٢]

رفض الفتنة رغم إيمانه بأحقيته بالخلافة، فلم يقاتل أحداً من الصحابة من أجل الفوز بها، خوفاً على دين الله، وإيمانا بالمصلحة العامة للمسلمين، كما رفض السلطة، في خلافة أبي بكر وفي خلافة عثمان (حين أتاه بعض أقاربه والرعية مبايعين) من أجل وحدة المسلمين، ورضي بأن يكون مظلوما على أن يكون ظالماً، فهو لم يكن مشغولاً بزخارف الدنيا، بل مشغولاً برضى الله تعالى، ومثل هذا الموقف قلما نجده في تاريخنا!.

إن مثل هذا الفكر الواعي لمصلحة الإسلام، الذي تجلى سلوكاً وعملاً لدى الإمام، افتقدناه لدى بعض الصحابة، الذين شقوا صفوف المسلمين من أجل المال والمنصب، حين آلت الخلافة إلى الإمام!.

لو تأملنا موقفه حين حدثت الفتنة على الخليفة عثمان بن عفان الذي استنجد به، لوجدناه ينجده، وقد وجدنا مثالاً على ذلك في«نهج البلاغة» حين أرسل له رسالة، وهو محصور، عن طريق عبد الله بن عباس، يسأله فيها الخروج إلى ماله بينبع (حيث كان للإمام رزق فيها) ليأمر الناس بأن يقلِّوا هتافهم باسمه للخلافة، وكان قد سأله مثل ذلك من قبل، فأجابه، لذلك قال عليه السلام: يا ابن عباس ما يريد عثمان إلا أن يجعلني جملاً ناضحاً بالغرب، أقبل وأدبر، بعث إلي أن أخرج، ثم بعث إلي أن أقدم، ثم هو الآن يبعث إلي أن أخرج، والله لقد دفعت عنه، حتى خشيت أن أكون آثماً» [١٣].

رغم أن الناس يدعونه لاستلام الخلافة ويهتفون له، إلا أنه

---

(١٢) نهج البلاغة (ج١) ص١٢٤.

(١٣) نهج البلاغة (ج٢) ص٢٣٣

رفض ذلك، وبقي متعاوناً مع الخليفة، يلبي أوامره، وينجده جيئة وذهاباً، فكأنه يعمل لديه بالسخرة!

إن الإمام التقي ينجد الخليفة، أثناء الفتنة، وهو يعلم أن أساء التصرف في أموال المسلمين، لذلك يخاف أن يلحق به إثم هذا التصرف!.

وبعد انتهاء هذه الفتنة، نجده يصفها، وبيّن خطأ الخليفة وخطأ الرعية معاً «استأثر فأساء الأثرة، وجزعتم فأسأتم الجزع، ولله حكم واقع في المستأثر والجازع» (١٤).

لا يقف الإمام مع طرف في الفتنة دون طرف! بل يحمّل الحاكم والمحكوم المسؤولية، ويبيّن كيف استبد الخليفة بأموال المسلمين وأطلق يد أقربائه فيها! كما يبيّن كيف أساءت الرعية في اقتصاصها من الخليفة! ورغم ذلك لا يستطيع أن يكفّر الخليفة ولا الرعية، بل يترك أمرهما لله تعالى.

وقد وجدنا من يعيب عليه (كما فعل معاوية في إحدى رسائله) أنه بايع من سبقه من الخلفاء مكرها فردّ عليه«لعمر الله لقد أردت أن تذم فمدحت، وأن تفضح فافتضحت، وما على المسلم غضاضة في أن يكون مظلوماً ما لم يكن شاكّاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه».

الآخر الخصم: طلحة والزبير والسيدة عائشة:

ما إن استلم الإمام علي الخلافة، حتى كثرت خصومه، خاصة أولئك الأغنياء الذين كانوا يتمتعون بامتيازات زمن الخليفة السابق، فقد أدرك هؤلاء جرأة الإمام علي(ع) في الحق والعدل، إذ لا يهمه سوى مرضاة الله تعالى، وقد خاض خلال خلافته القصيرة عدة وقائع مع خصومه (موقعة الجمل، موقعة صفين، موقعة

---

(١٤) نهج البلاغة (ج١) ص٧٦.

النهروان...الخ) وقد منعه انشغاله بمحاربة الفتن الكثيرة من التفرغ للحياة المدنية! ومع ذلك أسس لدولة إسلامية نموذجية.

موقعة الجمل:

حين أقبل طلحة والزبير على الإمام علي(ع) لمبايعته اشترطا عليه شرطا رفضه «نبايعك على أنّا شركاؤك في هذا الأمر» فيقول لهما: «لا ولكنكما شريكان في القوة والاستعانة، وعونان على العجز والأود».[15] وبذلك رفض أن يكونا معه على رأس الدولة، لكنه طلب منهما أن يتحملا المسؤولية معه، يساعدانه بما يملكان من قوة.

بعد هذه المبايعة المشروطة، يبدو أنهما عتبا عليه، لأنه ترك مشورتهما، ولم يستعن في الأمور بهما! فيجيبهما موضحاً تسرعهما في العتاب، قبل أن يريا الحقيقة، فهما توقفا عند أمر بسيط لم يقم به الإمام، ولم يريا الأمور المهمة التي حققها «لقد نقمتما يسيرا وأرجأتما كثيراً، ألا خبراني أي شيء لكما فيه حق دفعتكما عنه، وأي قسم استأثرت عليكما به، أم أي حق رفعه إليّ أحد من المسلمين ضعفت عنه أو جهلته، أم أخطأت بابه...».

ثم يبيّن لهما سبب عدم استشارتهما: وهو أنه اعتمد في حكمه على كتاب الله وسنة رسوله، لذلك لم يحتج إلى رأيهما أو رأي غيرهما، وهو يبيّن لهما ولعامة المسلمين، أنه لن يستعلي عن استشارتهما واستشارة إخوانه من المسلمين إذا حدث أمر يجهل حكمه.

كذلك نجدهما قد عتبا عليه أمر التسوية في العطاء، وعدم التمييز بينهما وبين عامة المسلمين! فيحاورهما بهدوء «لم أحكم أنا

---

(١٥) نهج البلاغة (ج٢) ص١٨٤-١٨٥.

فيه برأيي ولا وليته هوى مني، بل وجدت أنا وأنتما ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلم أحتج إليكما فيما فرغ الله من قسمه وأمضى فيه حكمه، فليس لكم والله عندي ولا لغيركما في هذا عتبي، أخذ الله بقلوبنا وقلوبكم إلى الحق، وألهمنا وإياكم الصبر. رحم الله امرأ رأى الحق فأعان عليه، أو رأى جوراً فردّه، وكان عونا بالحق على صاحبه»[١٢].

بيّن لهما أنه ينفذ حكم الله في توزيع العطاء بالعدل بين الناس، وهو في هذا الأمر ليس بحاجة إلى مشورة أحد، لأن ذلك واضح في كتاب الله وسنة رسوله، فلا داعي لأن يعتب عليه أحد، إذ إنه يمارس الحق، ويدعوهما، بطريقة غير مباشرة عن طريق الدعاء (رحم الله...) إلى السير في هذا الطريق ومساعدته في إحقاق الحق وردّ الباطل.

نعتقد أن عدم المساواة في العطاء أشعل أحقادهما الداخلية، ودفعهما إلى قتاله في موقعة الجمل، لكنهما اتخذا سبباً ظاهرياً لحربهما، يقنع بعض العامة، هو المطالبة بالثأر لدم عثمان.

نجد في «نهج البلاغة» مشهداً يبرز فيه طلحة بن عبيد الله مطالباً بدم عثمان، فيبيّن له الإمام تهافت دعوته بعد أن تخاذل عن نصرته أثناء الفتنة، مع أنه كان باستطاعته أن يقوم بواحد من هذه الأمور الثلاثة «لئن كان ابن عفان ظالماً، كما كان يزعم، لقد كان ينبغي له أن يؤازر قاتليه (يناصرهم) أو ينابذ ناصريه، ولئن كان مظلوماً لقد كان ينبغي له أن يكون من المنهنهين عنه، والمعذرين فيه، ولئن كان في شك من الخصلتين لقد كان ينبغي له أن يعتزله ويركد جانباً، ويدع الناس معه، فما فعل واحدة من الثلاث، وجاء بأمر لم يعرف بابه، ولم تسلم معاذيره» .

هنا يناقش من اختلف معه بالرأي بطريقة موضوعية، إذ يبيّن

كيف أن طلحة لم يتخذ موقفاً محدداً أثناء الفتنة، فرغم ادعائه بأن عثمان ظالم لم يناصر الثائرين عليه، وبعد انتهاء الفتنة تغير موقفه، وصار يراه مظلوما يتوجب عليه المطالبة بدمه، في حين لم يدافع عنه أثناء الحصار! .

بناء على ذلك لا يستطيع طلحة أن يدعي أنه التزم الحياد أثناء الثورة على عثمان وإنما بات من الواضح محاولته إثارة الفتنة ثانية بدعوى الثأر لدم عثمان، مع أنه أهمل حمايته، أثناء حياته، ورآه ظالماً لا مظلوماً! .

إذاً يتضح لنا أن المطالبة بدم عثمان كانت ذريعة للفتنة، ونقضاً لبيعة الإمام علي(ع) الذي هدّد بعدله المصالح الاقتصادية لكل من طلحة والزبير، لذلك أعدّا العدة لقتاله في موقعة الجمل بمشاركة السيدة عائشة، وقد حاول الإمام أن يثنيهما عن القتال قبل وقوعه، ودعاهما إلى استخدام العقل، ولم يكتفِ بذلك بل نجده، قبيل القتال، يراجعهما ثانية «أمام الوقاع فغمطا النعمة وردا العافية.» على حد قوله عليه السلام.

عندئذ يدعو ربه قائلاً: «اللهم إنهما قطعاني وظلماني، ونكثا بيعتي، وألّبا الناس علي، فاحلل ما عقدا، ولا تُحكم لهما ما أبرما، وأرهما المساءة فيما أمّلا وعملا»...[١٦].

نتعلم هنا آداب الدعاء على الأعداء! لم يدع الله أن يصيبهما الأذى، وإنما دعاه شاكياً همه، فقد نقضا البيعة ونكثا العهد، دون وجه حق، ثم أرادا إضعافه بالحرب، فحرّضا الناس عليه، من أجل مطالبته بالثأر من قتلة عثمان، لذلك يدعو ربه أن يحبط عملهما، ويبدد شملهما ويضعف أمرهما، حتى يريا الحق، ويعودا إلى

---

(١٦) المصدر السابق، ص١٤.

رشدهما، فيعرفا أنهما أساءا إليه وإلى المسلمين كافة.

وبعد انتهاء الموقعة بمقتل طلحة والزبير، نجده يعيد السيدة عائشة إلى المدينة، دون أن يمسها أي سوء، ويكتفي بالقول «وأما فلانة فقد أدركها رأي النساء، وضغن غلا في صدرها كمرجل القين، ولو دعيت لتنال من غيري...لم تفعل، ولها بعد حرمتها الأولى، والحساب على الله تعالى» (١٧).

رغم أن السيدة عائشة ساندت عدوّيه، لكنه لم يفكر بالانتقام منها وإنما يحاول أن يلتمس لها العذر، فهي امرأة أصابها ضعف في الرأي، فلم تسطع أن تتخلص من أحقادها القديمة، إذ كانت الأيام تزيدها اشتعالاً، ومع ذلك يغفر لها مؤكداً مكانتها في الإسلام، إنه لا يريد أن يقتص ممن نصره الله عليهم، تاركاً أمر الحساب لله تعالى، لذلك عاتب قاتل الزبير!! وبذلك يجسد عبر الفعل قوله في «نهج البلاغة» «إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكراً للقدرة عليه» (١٨) إذ إن أولى الناس بالعفو، في نظره، أقدرهم على العقوبة! .

الآخر معاوية :

تمت البيعة للإمام علي(ع) بعد مقتل عثمان لكن معاوية في الشام رفض أن يبايعه، وطالبه بدم عثمان، فنجده يحاول أن يقنعه بالمبايعة عبر مراسلات عديدة، ولم يلجأ إلى خيار السيف إلا بعد أن فشل في الوصول إلى نتيجة عبر الحوار! ويلاحظ المتأمل في كتاب «نهج البلاغة» أن رسائله لمعاوية قد شكلت معظم الجزء الثالث (وهو الجزء المخصص لرسائل الإمام) مما يدل على مدى

---

(١٧) المصدر السابق نفسه، ص٤٨.

(١٨) "نهج البلاغة" (ج٤) ص١٤.

صبره في محاورة من يخالفه الرأي، فنجده يردّ على جميع اعتراضاته.

إنه يبدأ بأصل المشكلة (رفض المبايعة) يناقشه في هذا الرفض مبينا له ضعف حجته «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى، فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين»...

يبيّن لمعاوية كيف تمت بيعته بالشورى أي بالطريقة نفسها التي تمت بها بيعة من سبقه من الخلفاء، فقد بايعه أولئك الذين احتلوا مكانة رفيعة في الإسلام (المهاجرون والأنصار) وأن من كان بعيداً عليه أن يقبل بالبيعة، لأن أهل الثقة هم الذين قبلوها! ويبيّن له مخاطر رفضه، إنه يخرج عن جادة الإيمان، ويشقّ صفّ المسلمين ويعصي الشورى، وكل من ينحرف عن هذه الجادة لابد أن يلقى السيف، بعد أن يتمّ نصحه! وهذا مافعله الإمام في خلافه مع معاوية!

وقد توقف في نقاشه عند السبب الأساسي الذي منع معاوية من المبايعة، لعله يزيل أسّ الخلاف بينهما، وهو المطالبة بدم عثمان، ومثل هذه المطالبة تعني اتهام الإمام في المشاركة بمقتله، وعدم نصرته، لذلك نجده في رسائله يدعو معاوية إلى استخدام العقل داحضا هذه التهمة قائلاً: «لعمري يا معاوية لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدنّي أبرأ الناس من دم عثمان، ولتعلمنّ أني كنت في عزلة عنه إلا أن تتجنّى فتُجنَّ (تستر الحقيقة) ما بدا لك.» (١٩)

---

(١٩) نهج البلاغة (ج٣) ص١١٢

ثم نجد الإمام في رسالة أخرى يقارن بين موقفه من الخليفة المقتول وبين موقف معاوية «أينا كان أعدى له وأهدى إلى مقاتله، أمّن بذل له نصرته، فاستقعده واستكفّه، أمّن استنصره فتراخى عنه، وبثّ المنون إليه، حتى أتى قدره إليه.» [٢٠]

شتان بين موقف الإمام الذي نصر عثمان أثناء الفتنة، ويبدو أن الخليفة قد أبعده عنه بعد أن طالت الفتنة وبدأ الناس يهتفون باسم الإمام للخلافة، لذلك (استقعده واستكفه) فكان في عزلة عنه حين قتل، فكيف يتهمه معاوية بالاشتراك بقتله؟ في حين تثبت المقارنة بين موقف الإمام ومعاوية، أن الأخير قد تخاذل عن نصرته رغم أن الخليفة استنجد به، وبذلك يرد التهمة عليه ويبرز تخاذله في الدفاع عن الخليفة أثناء الفتنة، وبالتالي فهو الشريك بمقتله لا الإمام!

وبهذا الحوار استطاع أن يرد التهمة الباطلة عن نفسه، ويبرز تهاون معاوية في نصرة الخليفة (كما فعل طلحة والزبير) ثم يسارع بعد مقتله لمطالبة الإمام بدمه! موّظفاً في ذلك كل ما يستطيع من وسائل، حتى إنه يستغل الآية الكريمة ويؤوّلها لخدمة مآربه ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (سورة البقرة، آية ١٩٧)

إنه يبيّن لأهل الشام بأن النص القرآني، أي المصدر الأساسي للمسلمين، يخوّله الحق في المطالبة بدم عثمان من أمير المؤمنين، لذلك يفضح الإمام تجنيه واستغلاله هو وبعض رجال الدين للخطاب القرآني ليثيروا العامة عليه دون وجه حق بل لخدمة مآرب شخصية دنيوية «فعدوت على طلب الدنيا بتأويل القرآن، فطلبتني بما لم تجنِ يديّ ولا لساني، وعصبته أنت وأهل الشام بي وألّب

---

(٢٠) المصدر السابق، ص٧ –٨.

عـالمكم جـاهلكم، وقـائمكم قـاعدكم، فـاتق اللـه فـي نفسـك، ونـازع الشيطان قيادك» [٢١].

مـن الواضـح أن معاويـة لـم يخـض المعركـة مـع الإمـام وحــده بـل استعان برجال يدّعون العلم بالدين لذلك ساعدوه في تأويل القـرآن الوجهة التي يريدون، ليقنعوا عامة الناس الذي يغلب عليهم الجـهل بصدقهم، فيشـاركوا معهم فـي القتـال، لـهذا يطلـب الإمـام منـه أن يفيء إلى الله، ويعود إلى الحق، ليحمي نفسـه مـن حبـائل الشـيطان والكذب.

ويمتد الحوار بينهما من الحاضر (وما جرّه رفض معاوية للبيعة مـن فـتن) إلـى المـاضي (فـي بدايـة الإسـلام) فقـد لاحـظ الإمـام أنــه لايكفي المقارنة بين موقفه من الخليفة المقتول وموقـف معاويـة! كمـا لا يكفـي فضـح معاويـة فـي استغلاله النـص الدينـي، بـل نجـده يعـود إلـى المـاضي ليـبرز لـه أحقيتـه فـي الخـلافـة، ويذكـره بسـابقته فـي الإسـلام، ثم يبيّن موقـع عشـيرة كل منـهما مـن الديـن الجديـد «منـا النبي ومنكم المكذّب (أبو جهل) ومنـا أسـد اللـه (حمـزة) ومنكـم أسـد الأحـلاف (أبو سـفيان) ومنـا سـيد شـباب أهـل الجنـة، ومنكـم صبيـة النار، ومنا خيـر نسـاء العـالمين ومنكـم حمّالـة الحطـب.» [٢٢] فـالفرق شاسـع بين عشيرة الإمـام، أول مـن آمـن بالرسـول، وعشـيرة معاويـة، آخر من آمن، فكان من الطلقاء!

ورغم ذلك الفرق يبيّن الإمام له كيف لم يستعلِ قومـه علـى قـوم معاويـة «فنكحنـا وأنكحنـا فعـل الأكفـاء ولسـتم هنـاك.» لذلـك يـرى الإمام في رسالة أخرى أنه من الغريب أن يقارن بمعاوية «فيا عجباً

---

(٢١) المصدر السابق نفسه، ص٣٤.

(٢٢) نفسه، ص٣٢.

للدهر إذ يقرن من لم يسعَ بقدمي، ولم تكن له كسابقتي التي لا يدلي أحد بمثلها إلا أن يدّعي مدّع ما لا أعرفه»...

إذاً كي يبرز الإمام أحقيته بالخلافة وينأى بالأمة الإسلامية عن الفتنة، يستخدم في حواره مع الآخر الخطاب المنطقي الذي يعتمد لغة التعليل والمقارنة، كما يستخدم لغة الخطاب الديني، فيدعو معاوية إلى تقوى الله، ويبيّن أن نعيم الدنيا زائل، ويذكره بموقفه بين يدي الله تعالى في الآخرة للحساب، ليعيده إلى جادة الحق، فيحاول أن يستشرف في خطابه مشهد القيامة، حيث يحاسب فيه كل امرئ على ما قدّم في دنياه، وكي يجعل هذا المشهد مؤثراً يؤسسه على الحوار، فيجعله أكثر رهبة، إذ يبرز عجز الإنسان بين يدي الله تعالى عن تصحيح أخطائه، ولن يستطيع أحد حمايته «وكيف أنت صانع إذا تكشّفت عنك جلابيب ما أنت فيه من دنيا تبهّجت بزينتها، وخدعت بلذتها، دعتك فأجبتها، وقادتك فاتبعتها، وأمرتك فأطعتها؟ وإنه يوشك أن يقفك واقف على ما لا ينجيك مجنّ، فاقعس عن هذا الأمر وخذ أهبة الحساب.» [٢٣]

يدعوه إلى إزالة الغشاوة الدنيوية عن عينيه، ليتبصّر في آخرته، فالموت آت، حيث يجبر على ترك زخارف الدنيا ليحاسب على عمله، لذلك عليه أن يعدّ العدة لهذا اليوم قبل فوات الأوان!

سيكرر هذه النصيحة في معظم رسائله، فتقوى الله هي التي ستبعده عن جادة الفتنة، وتقرّبه من الحقيقة «فاتقِ الله فيما لديك وانظر في حقه عليك، وارجع إلى معرفة ما لا تعذر بجهالته، فإن للطاعة أعلاماً واضحة، وسبلاً نيّرة...يردها الأكياس (العقلاء) ويخالفها الأنكاس، من يكبّ عنها جار عن الحق وخبط في

---

(٢٣) نفسه، ص١٠.

التيه...فنفسك نفسك فقد بيّن الله لك سبيلك، وحيث تناهت بك أمورك، فقد أجريت إلى غاية حشر ومحلة كفر، وإن نفسك... أوردتك المهالك، وأوعرت عليك المسالك».

إن الخطاب الديني الذي يتوجه به الإمام لإقناع معاوية، ليس خطاباً وعظياً عادياً، يعتمد التخويف، وإنما هو خطاب يعتمد المنطق، فقد بيّن الله لنا الطريق الصحيح، العاقل من يسير فيها فينجو، أما الجاهل فهو الذي يبتعد عنها فيضيع، لذلك يحذر معاوية أن يكون من أولئك التائهين!!

كوّنت هذه اللغة الدينية شخصية الإمام وشكّلت وجدانه، فكان الإيمان والتقوى أهم جانب في حياته، لذلك ابتعد خطابه عن تلك اللغة المستعلية، فقد رأى نجاة الإنسان بالإيمان بالله والتفكر بيوم الحساب، وأن أي اتباع لطريق البغي والزور «سيضلّ الإنسان في دينه ودنياه، ويبديان خلله عند من يعيبه، وقد علمت أنك غير مدرك فواته».

إنه ما يفتأ يذكره بساعة الحساب، حيث لن يستطيع إدراك ما فاته من تهاون في حقوق الله، وتصحيح ذنوبه، وبذلك يدعوه إلى تدارك نفسه، وإنقاذها من غيّها!

وكي يبصرّه بسوء عاقبة من اتبع الباطل، يذكّره بمصير أصحاب الجمل «وقد رام أقوام أمراً بغير الحق، فتأوّلوا على الله فأكذبهم، فاحذر يوماً يغتبط فيه من أحمد عاقبة عمله، ويندم فيه من أمكن الشيطان قياده فلم يجاذبه»...

يأتي الإمام بمثال واقعي يدعو عبره معاوية للتفكر فيه، إذ عليه أن ينظر في مصير أولئك الذين اتبعوا طريق الضلالة، فهزمهم الإمام في موقعة الجمل، فكأنه يدعوه ليعتبر بهزيمتهم، فيرتدع عن غيه! خاصة حين يفكر بيوم الحساب، حيث يعاقب المسيء ويكافأ

المحسن، لكن معاوية، فيما يبدو، ظل مصراً على القتال!

مع ذلك نجده(ع) قبل بدء القتال في صفين، يدعو معاوية في إحدى رسائله إلى الحفاظ على دماء المسلمين، وأن يحصر القتال بينه وبين الإمام مادام الخلاف بينهما فيوفر دماء المسلمين «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جانباً، واخرج إليّ، وأعفِ الفريقين من القتال ، ليُعلم أينا المرين على قلبه (أي غلب عليه ذنبه وغطى بصيرته) والمغطى على بصره»[٢٤].

لم يكتف الإمام بالحوار مع الآخر، إذ بعد فشل الطرق السلمية في حل المشكلة بينه وبين عدوه، نجده يحاول حماية دماء المسلمين، فقد لمس إصرار معاوية على القتال ورفض البيعة، فدعاه إلى المواجهة الفردية بينهما، لكن معاوية رفض المبارزة معه، وأصرّ على المواجهة بين الجيشين، فسبق وعمرو بن العاص الإمام وعسكرا برجالهما في صفين قرب موقع سهل قريب من شريعة ماء على الفرات، وحين جاء جيش الإمام حيل بينه وبين الماء، وقد طلب علي(ع) من معاوية أن يخلي بينه وبين الماء بالحسنى، ولكنه رفض، فقاتلهم جيشه حتى غلبهم على الماء، وحين أراد جيش (الإمام) منع جند معاوية من الشرب، كما فعلوا معهم سابقاً، رفض وأمر أن يخلّوا بين الشوام والماء![٢٥].

تخلّق الإمام بأخلاق الإسلام، ورفض أن يخوض حرباً غير شريفة! كما يفعل خصمه، رغم أن ذلك قد يحقق له النصر، وأن عدوه سبقه إلى هذا السلوك، لكن القيم الإنسانية والانتصار لها،

---

(٢٤) نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٥) د. نبيه العاقل 'تاريخ عصر الرسول والخلفاء الراشدين' مديرية الكتب الجامعية، دمشق (١٩٧٥_١٩٧٦) ص٣١٤.

كانت عنده أهم من أن ينتصر على عدوه!

أثناء القتال لم ينهَ جنده عن الفعل الخسيس فقط! بل نهاهم عن القول المبتذل في الأعداء، إذ حين سمع جماعة من أصحابه يسبّون أهل الشام أثناء حربهم بصفين نهاهم قائلاً «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبّكم إياهم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به» [٢٦].

يريد من جنده أن يكونوا مقاتلين يسلكون سلوكاً إسلامياً، فيبتعدون عن السباب الذي لا يفيد، ويدلهم على القول البليغ والمفيد، لذلك يدعوهم إلى التعامل مع العدو بطريقة علمية لانفعالية، فيقومون بتحليل أوضاعه، ليتعرّفوا نقاط ضعفه، فيجتنبوها، ويتعرّفوا نقاط قوته فيتبعوها، بعيداً عن المهاترات والسباب، وبذلك يؤسس الإمام لقيم إسلامية أصيلة.

إنه يطلب من جنده أن يستبدلوا الدعاء بالسباب، فيدعون ربهم بأن يصلح أمر المسلمين ويوحد كلمتهم، ويحقن دماءهم، ويهدي المضلين منهم إلى طريق الصواب، فيتراجعوا عن الظلم والعدوان، فكأنه يدلّ المسلم في حالة الشدة وتعرضه للعدوان إلى الطريق السليمة، وهي الدعاء عوضا عن السباب، فهذا أنقى للقلب وأجدى للنفس! .

ومن أجل إصلاح حال المسلمين أخّر الإمام القتال في صفين إلى درجة أن أصحابه استبطؤوا إذنه لهم في القتال، واتهموه أنه

---

(٢٦) نهج البلاغة (ج٢) ص١٨٥.

يكره الموت! أو أنه يشك في ولاء أهل الشام لمعاوية ويطمع في انضمامهم إليه، فأجابهم «فوالله ما أبالي أدخلت إلى الموت أو خرج الموت إلي، وأما قولكم شكّا في أهل الشام، فوالله ما دفعت الحرب يوماً إلا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة، فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحب إلي من أن أقتلها على ضلالها، وإن كانت تبوء بآثامها».

نلمس، هنا، أن جند الإمام قد انتقدوه لعدم إسراعه في قتال العدو، حتى فسّروا إبطاءه تفسيراً لا يتناسب وشجاعة الإمام، فيدفع التهمة عن نفسه، ويبيّن لهم أن سبب تأخيره هو رغبته أن تعود الفئة الضالة إلى رشدها، وتستدل إلى ضوء الحق الذي يحمله في ظلام الفتن، عسى أن تهتدي وتقلع عن القتال!.

لم يكن قتال الأعداء بغيته، وإنما كان يسعى إلى هدايتهم وحقن دماء المسلمين، لذلك كان يوصي (معقل) قائد الجيش الذي أرسله إلى الشام «لا يحملنّكم شنآنهم على قتالهم قبل دعائهم والإعذار إليهم.» وتتكرر هذه الوصية حين يخاطب عسكره قبل لقاء جيش معاوية في صفين «لا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإنكم بحمد الله على حجة، وترككم إياهم حتى يبدؤوكم حجة أخرى عليهم، فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً، ولا تصيبوا معوراً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم، وسببن أمراءكم» (٢٧).

كان الإمام متحرجاً في أن يكون البادئ في الحرب، مع أنه على حق، لأن القتال كان بينه وبين مسلمين، لهذا أوصى جنده بالتريث وعدم الهجوم، كي لا يتحملوا وزر قتال أخوتهم في الدين، وبهذا

---

(٢٧) نهج البلاغة (ج٣) ص١٤.

يبعد عن جيشه وزر دماء المسلمين.

ثم وجدناه يوصيهم، فيما لو انتصروا، باتباع الأخلاق الإسلامية والرأفة بالجرحى، حتى النساء يدعوهم إلى احترام مشاعرهن وعدم إيذائهن، حتى لو تجرأن على الأمير نفسه، لأنهن في حالة الحزن الشديد على أحبتهن! يردن التنفيس بأي شكل كان!!

على النقيض من ذلك، نجد معاوية يبتعد عن القيم الإسلامية، فيوّظف النص القرآني لمآربه، بل يستخدم القرآن نفسه وسيلة من وسائل الخداع، إذ إنه حين لاحظ أن القتال في صفين يسير في غير صالحه دعا أصحابه إلى رفع المصاحف ، داعياً إلى تحكيم كتاب الله بين الفريقين المتحاربين! لكن هذه الحيلة لا تنطلي على الإمام، وإن انطلت على الكثير من جنده الذين وافقوا على التحكيم! فوضّح لهم قائلاً: «ما رفعوها لكم إلا خديعة ودهاء ومكيدة، فقالوا له: ما يسعنا أن ندعى لكتاب الله فنأبى أن نقبله، فقال: ويحكم، إنما قاتلتهم ليدينوا بحكم الكتاب، فقد عصوا الله فيما أمرهم، ونبذوا كتابه، فامضوا على حقكم وقصدكم وخذوا في قتال عدوكم»...

يحاور الإمام جنوده ليقنعهم أن رفع المصاحف خديعة من قبل معاوية، لكنهم أصروا على قبول التحكيم، لذلك لم يلزمهم برأيه، وخضع لرأي الأكثرية، مادامت الدعوة إلى كتاب الله، وقد خاطب معاوية مبينا موقفه «وقد دعوتنا إلى حكم القرآن، ولست من أهله، ولسنا إياك أجبنا، ولكن أجبنا القرآن في حكمه» [٢٨].

اتضح فيما بعد صواب رأي الإمام، فقد كان التحكيم خدعة الغاية منها خلعه(ع) وتثبيت معاوية، وقد انطلت الخديعة على أبي

---

(٢٨) المصدر السابق، ص٧٨.

موسى الأشعري، الرجل الذي فرضه أصحاب علي(ع) عوضاً عن الرجل الذي اختاره (عبدالله بن عباس) في حين ثبّت عمرو بن العاص صاحبه معاوية! .

لعل الفارق الأساسي بين الإمام ومعاوية، ليس، كما يقال، أنه لم يكن رجل سياسة ودهاء، وإنما كونه رجلاً تقياً، صدق ما عاهد الله عليه في قلبه وسلوكه، وقد أدرك(ع) ذلك الفارق، لذلك نجده يقول لمن وصف معاوية بالدهاء «والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت أدهى الناس، ولكن كل غدرة فجرة، وكل فجرة كفرة، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة، والله ما أستغفل بالمكيدة، ولا أستغفر بالشديدة.» [٢٩] أي لا يستضعفه شديد القوة.

وقد تجرأ عمرو بن العاص على اتهامه بالكذب واللعب فردّ عليه، موضحاً الفارق الأساسي بينه وبين ابن العاص «أما والله إني ليمنعني من اللعب ذكر الموت، وإنه ليمنعه من قول الحق نسيان الآخرة» [٣٠].

تبدو السياسة لدى الإمام وجها آخر للدين، فوضع نصب عينيه الوقوف بين يدي الله تعالى للحساب! في حين كانت السياسة لدى خصومه وجها آخر للدنيا، وضعوا نصب أعينهم زخارفها!

الآخر الخوارج:

بعد قبول التحكيم عاد الإمام إلى الكوفة، كما سار معاوية بجيشه إلى الشام، وحين وصل الكوفة خرج عليه اثنا عشر ألف رجل من جيشه، وعسكروا في حروراء (إحدى قرى الكوفة) لذلك

---

(٢٩) نهج البلاغة (ج٢) ص١٨٠.

(٣٠) نهج البلاغة (ج١) ص١٤٧.

دعوا بـ(الحرورية) ويبدو لنا أنه قد انضم إليهم بعض العامة، وكان شعارهم: لا حكم إلا لله، فخرج إليهم(ع) وحاورهم، حتى استطاع أن يقنعهم فدخلوا معه الكوفة.

ويلاحظ أن الإمام لم يتوجه للخوارج بخطاب واحد، وإنما راعى اختلاف مواقعهم، نتيجة لاختلاف تجاربهم، لأن بعضهم شارك في القتال في صفين وبعضهم لم يشارك، فكل فريق بحاجة إلى لغة تختلف عن الآخر، لذلك طلب منهم أن ينقسموا إلى فرقتين «فليكن من شهد صفين فرقة، ومن لم يشهد فرقة، حتى أكلم كلاً بكلامه.» فيحاور من شهد صفين قائلا: «ألم تقولوا عند رفعهم المصاحف، حيلة وغيلة، ومكراً وخديعة: إخواننا وأهل دعوتنا، استقالونا واستراحوا إلى كتاب الله سبحانه، فالرأي القبول منهم والتنفيس عنهم، فقلت لكم: هذا أمر ظاهره إيمان وباطنه عدوان، وأوّله رحمة، وآخره ندامة، فأقيموا على شأنكم والزموا طريقتكم، وعضوا على الجهاد بنواجذكم، ولا تلتفتوا إلى ناعق نعق: إن أُجيب أضلّ، وإن ترك ذلّ»...[٣١].

إنه يحاور من شهد صفين، ويبيّن تهافت منطقهم حين دعوه إلى قبول التحكيم، ورفضوا الاستمرار في القتال، أي رفضوا كل ما دعاهم الإمام إليه، ثم جاؤوا يحاسبونه على ما ألزموه به!

وقد خاطب من لم يشهد صفين قائلا: «إنّا لم نحكّم الرجال وإنما حكّمنا القرآن...ولما دعانا القوم إلى أن نحكّم بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي عن كتاب الله تعالى، وقد قال الله سبحانه ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول.﴾ فردُّه إلى الله أن نحكم بكتابه، وردُّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته، فإذا حُكم بالصدق في

---

(٣١) نهج البلاغة (ج٢) ص٥.

كتاب الله، فنحن أحق الناس به، وإن حُكم بسنة رسوله الله صلى الله عليه وآله فنحن أولاهم به» [٢٨].

إن الخوارج الذين لم يشهدوا صفين، نجدهم يرفضون قبول الإمام للتحكيم، فيخاطبهم بمنطق يختلف عن أولئك الذين شهدوا صفين، وألزموا الإمام بقبول التحكيم، فشرح المقصود من التحكيم، وهو العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، وبما أن الإمام على حق فهو أولى الناس بالعودة إلى ذلك.

ويبدو أن الخوارج كانوا قد اعترضوا على الإمام لكونه جعل بينه وبين معاوية أجلاً قبل التحكيم، فوضّح لهم في الخطبة نفسها «فعلتُ ذلك ليتبيّن الجاهل، ويتثبّت العالم، ولعل الله أن يصلح في هذه الهدنة أمر هذه الأمة...إن أفضل الناس عند الله من كان العمل بالحق أحبّ إليه ـ وإن نقصه وكرثه (أحزنه) ـ من الباطل، وإن جرّ إليه فائدة وزاده».

إذاً ثمة هدف من تأجيل التحكيم، أن يمنح الآخر، سواء العالم والجاهل، فرصة للتفكر لينحاز إلى الحق، فيحقن دماء المسلمين، ولاشك أن هذا التأجيل أزعج الإمام لكنه احتمل ذلك من أجل إحقاق الحق ودفع الباطل، فليس المهم أن يتبع المرء مصلحته الذاتية، وإنما أن ينظر في مصلحة عامة المسلمين.

وقد لاحظ(ع) أن فئة من الخوارج رفضت دعوته هذه، وكانت تصرّ على أن يشهد على نفسه بالكفر لقبوله التحكيم، وأن يتوب كأي كافر، فنجده يناقشهم رغم منطقهم الخاطئ ، الذي يكفّره، فيبين لهم كيف أنهم يخطئون ليس في حقه فقط! وإنما في حق المسلمين عامة «فإن أبيتم إلا أن تزعموا أني أخطأت وضللت، فلِمَ تضللون عامة أمة محمد صلى الله عليه وآله بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفّرونهم بذنوبي».

من أجل إقناع الآخر نجده ينطلق في الحوار، هنا، من منطق يرفضه الإمام، لكن الخوارج يؤمنون به، يدعوهم في قضية التكفير، أن يتبعوا سنة رسول الله(ص) الذي كان يعاقب المذنبين دون أهلهم «ولم يمنع سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»...

يردّ على زعم الخوارج أن من أخطأ وأذنب فقد كفر، وبما أنهم يرون الإمام على كفر فإن كل من يتبعه كافر! فأراد الإمام أن يقيم الحجة على بطلان زعمهم، ويجعلهم يقتدون بفعل رسول الله(ص).

حاول أن يحاور الخوارج وقد أقنعهم في البداية بفضل عمق علمه واتساع صدره في الحوار، لكنهم بعد التحكيم جمعوا صفوفهم في النهروان قرب المدائن، وقتلوا عامل الإمام على المدائن، عندئذ ألح أتباعه على قتالهم، فحاول إقناع الخوارج أن يسلموه القتلة أو أن يعودوا إلى طريق الحق وإجماع الأمة، وحين رفضوا سار إلى النهروان، وبعث إليهم رسولاً فقتلوه، فلم ير بدّاً من قتالهم حتى هزمهم.

رغم ذلك كله نجده(ع) يوصي بالخوارج خيراً، فيقول لأصحابه «لا تقتلوا الخوارج بعدي ، فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه».

إنه حريص على دم المسلم حتى وإن خالفه الرأي، فهؤلاء الخوارج تنقصهم الأدوات المعرفية، رغم ذلك كانوا يبحثون عن الحقيقة لذلك ضلّوا طريقها، في حين كان الآخرون، من أمثال معاوية، يبحثون عن الضلالة وزخرف الدنيا، فوصلوا إليها.

كما أنه حريص، وهو أمير المؤمنين، على استيعاب رأي الآخر المختلف، الذي قد يسيء إليه بأقبح قول أو صفة يمكن أن توجه لمسلم، فقد سمع أحد الخوارج رأي الإمام في إحدى المسائل قال:

«قاتله الله كافراً ما أفقهه!! فوثب القوم ليقتلوه، فقال(ع): «رويداً إنما سبٌّ بسب أو عفو عن ذنب!! »[٣٢].

يقف رجل عادي أمام أعلى سلطة في الإسلام التي يجسدها الإمام ليوجه له تهمة الكفر، فلا ينال عقابه منه، بل يراها أمير المؤمنين مسبة عادية، يردّ عليه بمثلها أو يعفى عنه!!

وحين يطعنه الخارجي (عبد الرحمن بن ملجم) نجده يوصي أبناءه وأقاربه قائلا: «يا بني عبد المطلب لا ألفينّكم تخوضون دماء المسلمين خوضاً، تقولون قتل أمير المؤمنين، ألا لا تقتلُن بي إلا قاتلي. انظروا إن أنا متُّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة، ولا يمثّل بالرجل، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: (إياكم والمُثلَة ولو بكلب عقور)» [٣٣].

يفكر الإمام على فراش الموت بالكيفية التي يعاقب بها قاتله (ضربة بضربة) فيوصي بأن يطبق القصاص على الطريقة الإسلامية (العقاب من جنس العمل) لهذا يوصي ألا يمثّل بجثة القاتل، وأن يلتزموا بالأخلاق التي دعا إليها رسول الله(ص).

لم يهتم الإمام على فراش الموت بقضية عقاب القاتل فقط، التي قد يراها البعض أمراً ذاتياً، وإنما كان مهموماً بوحدة المسلمين وحقن دمائهم! لذلك يوصي أبناءه ألا ينشغلوا بالثأر من الجماعة التي ينتمي إليها ابن ملجم (الخوارج) ويقتلوا قاتله فقط، بعيداً عن العقاب الجماعي الذي يثير الفتنة بين المسلمين ويضعفهم!

كان مؤرقاً في حياته، كما كان قبيل موته، بالحفاظ على الحياة الإنسانية عامة، دون تخصيص المسلمين دون غيرهم، لذلك يوصي

---

(٣٢) نهج البلاغة (ج٤) ص٩٨.

(٣٣) نهج البلاغة (ج٣) ص٧٧ .

عامله الذي أرسله إلى مصر (الأشتر النَّخعي) «إياك والدماء وسفكها بغير حلِّها، فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة، وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها. والله سبحانه مبتدئ بالحكم بين العباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة، فلا تقوِّين سلطانك بسفك دم حرام، فإن ذلك مما يضعفه ويوهنه بل يزيله وينقله» [٣٤].

وقد ورد هذا الكلام في سياق حديثه عن عهد الوالي مع الأعداء «وإن عقدت بينك وبين عدوّك عقدة فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة»... ثم أوصاه بعدم سفك الدماء، مسلمة وغير مسلمة، بغير حق أو قصاص، وينصحه ألاّ يفكر بتقوية سلطانه بسفك الدماء! مبيناً عاقبة ذلك في الدنيا نقمة الناس، زوال الخير وانتشار الفتن، زوال السلطة ... وفي الآخرة فإن أول ما يحاسب به عند لقاء ربه هو سفكه للدم، نظراً لفظاعة الجرم!.

يبيّن لنا حرمة النفس البشرية بغض النظر عن انتمائها للإسلام أم عدم انتمائها، كما يبيّن للحكام خلل المنطق الذي يرى أن تثبيت الحكم يكون بسفك الدم، فإن من يلجأ إلى هذا الأسلوب سيخسر في دنياه وآخرته.

لا يعني هذا القول أن الإمام(ع) كان يتوانى عن قتال الأعداء، فكل من شهر عليه السيف من المسلمين، لم يبادره بالسيف، بل بالحوار والحجة، إذ كان يحاول أولاً هدايته، فإن لم يهتدِ أعطاه «جدّ السيف وكفى به شافياً من الباطل وناصراً للحق».

ومنذ تفتحه مع بداية الدعوة نجده ينافح عنها بالسيف، يقاتل الكفر والانحراف عن نهجِ الإسلام حتى آخر لحظة في حياته، وقد

---

(٣٤) المصدر السابق، ص١٠٧_١٠٨.

عرفت عنه الشجاعة والصبر في ملاقاة الأعداء، حتى إننا نجده يوصي لابنه محمد بن الحنفية، لما أعطاه الراية يوم الجمل «تزول الجبال ولا تزُل، عضّ على ناجذيك، أعر الله جمجمتك، تدّ في الأرض قدمك، ارمِ ببصرك أقصى القوم، وغضّ بصرك، واعلم أن النصر من عند الله سبحانه».

يتسع صدر الإمام قبل القتال، حباً في حقن دماء المسلمين، ولكن حين لا ينفع الحوار ويصرّ الآخر على القتال يواجهه بشجاعة وثبات، فيعلمنا ألا نجبن عن قتال المعتدي.

وبذلك يعطينا المثل الأعلى في قبول الآخر المختلف، رغم أنه يملك السلطة التي تتيح له قتاله والقضاء عليه، وخير دليل على ذلك أنه لم يبدأ الآخر بقتال قط! وهذا ما أثبتته كتب التاريخ ولحظناه من خلال خطبه ومراسلاته في كتاب «نهج البلاغة» كما يعطينا المثل الأعلى في الدفاع عن الحق والثبات من أجله مهما تكن التضحيات.

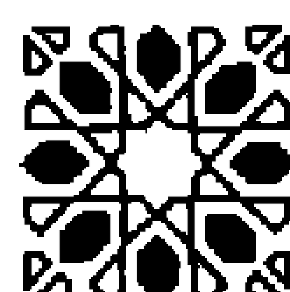
نما لديه حس العدل، فلم نجده يجور حتى على خصومه، فجسّد لنا المثل الإسلامية خير تجسيد عبر أقواله وأفعاله، وهذا ليس غريباً على ربيب رسول الله(ص).

لقد كان الإمام(ع) قدوة لنا في التعامل الموضوعي مع الآخر المختلف، يعلي شأن الحوار معه، فلا يرفع سيف الحق في وجهه، قبل أن يجادله بالتي هي أحسن، لعله يفيء إلى حكم الله!

وقد بلغ أعلى ذرى الموضوعية حين نجده يطالب محبّه ومبغضه على السواء بالاعتدال في المشاعر تجاهه! فيقول: «سيهلك فيّ صنفان: محبٌّ مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض

مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس فيّ حالا النمط الأوسط» [٣٥].

وهكذا فإن أية مبالغة في نظره(ع) في الحب والبغض تودي بالإنسان إلى التهلكة، والانحراف عن جادة الحق، لذلك يطالبنا بأن نسير في الطريق الوسطى التي تؤدي إلى كتاب الله وسنة رسوله، فتجمع كلمة المسلمين.



(٣٥) نهج البلاغة (ج٢) ص٨ .

الفصل الثاني

صورة الفرس

في كتاب «البخلاء» للجاحظ

إن تحقيق الانفتاح على الآخر (الفرس) أي التوازن في الرؤية بين الناحية الفكرية والجمالية هو ما تطمح إليه هذه الدراسة، كما تطمح بتناولها نموذجاً من الماضي إلى تقديم فهم للحاضر يستند على أسس قويمة للعلاقات العربية الإيرانية.

نبذة عن حياة الجاحظ وعصره:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر، قيل أنه من كنانة، وقيل هو كناني ولاء، وأن جده فزارة كان عبداً أسود يعمل جمّالاً لعمرو بن قلع الكناني، ومن المعروف أنه لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه.

بدأ تعليمه في كتاتيب البصرة حيث كان يحفظ القرآن الكريم وشيئاً من الأشعار والنحو والفقه، ثم مضى إلى المساجد يستمع إلى حلقات العلماء الذين كانوا يحاضرون في كل فن وعلم، فأخذ يلتهم كل ما يسمعه هناك، كذلك كان يذهب إلى سوق المربد (التي كانت سوقاً تجارية وأدبية كبيرة آنذاك).

ورغم أنه كان فقيراً يبيع الخبز والسمك بسيحان (أحد نهيرات البصرة) إلا أنه كان نهما في قراءة الكتب حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر والقراءة، ولم يقع بيده كتاب قط إلا قرأه مهما كان موضوعه، ويقال أنه لم يكتف بقراءة كتاب في اليوم الواحد.

وعلى هذا الأساس لن نستغرب ثقافته المتنوعة، ومن المعروف أن البصرة، في عصره، كانت دار ترجمة، قبل نشوء بغداد وفيها ترجم ابن المقفع كليلة ودمنة وكتب الآداب الفارسية ومنطق أرسطو.

شغف بالاعتزال، فتتلمذ على يد أساتذة المعتزلة أمثال أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، الذي كان يمزج بقوة بين الاعتزال والفلسفة، مما دفع الجاحظ للتزود من منابعها الأصلية، وقد شكل أساتذته مثلاً أعلى له في الثقافة الموسوعية التي هي سمة من سمات العصر العباسي، فكان مستوعباً لجميع ثقافات عصره من فارسية وهندية وعربية وإسلامية.

إن تأمله في أفكار المعتزلة وخاصة آراء أستاذه النظام، أدت به أن يعتنق مجموعة من الآراء انطلق منها ليؤسس فرقة معتزلية دعيت باسمه (الجاحظية) .

كان يكتب، في بداياته، باسم النابهين من الكتاب القدماء أمثال ابن المقفع أو الخليل أو العتابي أو سلم صاحب بيت الحكمة، لكن سرعان ما لفت نظر الخليفة المأمون، عن طريق أستاذه ثمامة بن أشرس، فتحول من البصرة إلى بغداد، وأصبح كاتباً رسمياً للدولة، ويقال بأن المأمون قلّده ديوان الرسائل، لكنه لم يبق فيه سوى ثلاثة أيام، عاد بعدها إلى صناعته في التأليف والكتابة الأدبية، مكتفياً، فيما يبدو، براتبه، فقد أصبح الكاتب الرسمي للدولة.

تعرّف في بغداد على البيئة الأدبية والعلمية في المساجد وحلقات الدرس والمناظرة، وحين تحولت الخلافة إلى (سامراء) في عهد المعتصم انتقل إليها الجاحظ.

بدت كتبه ثمرة للنضج العقلي الذي شاع في العصر العباسي، خاصة الجهود العقلية للمعتزلة، سواء من حيث وضوح المنطق أو من حيث قوة الاستدلال أو من حيث توليد المعاني.

وقد كان يهدي القواد والوزراء وكبار الكتاب بعض كتبه، فيهدونه بعض أموالهم، فقد أهدى الوزير ابن الزيات كتاب «الحيوان» وأهدى قاضي القضاة ابن أبي داؤد كتابه «البيان والتبيين» أما الكاتب إبراهيم بن العباس الصولي فقد أهداه كتاب «الزرع والنخيل» كذلك لاحظنا في مقدمة كتاب البخلاء أنه كتبه بناء على طلب أحد الأعيان ولم يذكر اسمه، لكنه ذكر إعجابه بالكتاب الذي كتبه الجاحظ «في تصنيف حيل لصوص النهار، وفي تفضيل حيل سرّاق الليل» فطلب منه أن يؤلف كتاباً في نوادر البخلاء.

ويظهر أن مرض الفالج (الشلل) ألم به مبكراً، لكنه لم يستطع أن يقعده عن الحركة أو الكتابة، فقد كتب أثناء المرض أهم كتبه: «الحيوان» و«البخلاء» و«البيان والتبيين» و«الزرع والنخيل»[٢].

كتاب البخلاء:

وجدنا في إحدى قصص «البخلاء» التي كان أحد أبطالها أنه كتبه بعد إصابته بالفالج، فقد دعاه أحد البخلاء (محفوظ النقاش) للمبيت عنده، بعد هطول المطر، بسبب قرب منزله من الجامع، فجاءه بطبق لبن وتمر، فلما مدّ يده الجاحظ قال له: «يا أبا عثمان إنه لبأ وغِلَظه! وهو الليل وركوده! ثم ليلة مطر ورطوبة، وأنت رجل قد طعنت في السن، ولم تزل تشكو من الفالج طرفاً، ومازال الغليل يسرع إليك، وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء»[٣].

يعدّ كتاب البخلاء أحد الكتب التراثية الهامة التي استطاعت

---

(٢) د. شوقي ضيف العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٣ص ٥٨٧-٥٩٢ بتصرف.

(٣) الجاحظ كتاب البخلاء تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ج ٢ ص ٤٥

أن تجسد لنا العصر العباسي بكل حيويته، فتنقل لنا الحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها وتفاعلاتها، كما استطاعت أن تنقل لنا الحياة الثقافية بكل إشعاعاتها ورحابتها المدهشة إذ ظهرت فيها امتزاج الثقافات بأجلى صورة.

يحس المرء مع سرد البخلاء أنه أمام «ممكنات جديدة كانت خفية في فهم التاريخ...لأن النصوص لا توجد في فراغ مكتفية بعزلتها الرائعة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية، وليس التراث نفسه بالنصب الفخم القائم فيما وراء الزمان والمكان، بل هو كما أكد بول ريكور، بناء سردي يتطلب عملية إعادة تأويل مفتوحة النهاية، وبالتالي فإن معاينة التراث تعني أيضاً معاينة الوعي، بمعنى التمييز النقدي بين التأويلات المتصارعة»[(٤)].

إننا نرى في هذا الكتاب صورة مجتمع بدأ يعيش قيم حياة جديدة، ويرفض قيم البداوة التي ترى في صفة الكرم إحدى أهم مظاهر استمرارية الحياة في الصحراء، في حين بات الاقتصاد جزءاً حيوياً من حياة مدنية أكثر تعقيداً، إذ بات الإنسان يحسب للزمن ومصائبه حساباً، فهو يجسد لنا اضطراب القيم في ذلك العصر بين الصحراء والحضر، أي بين بداوة مرتحلة في تفاصيلها المعيشية، لكنها راسخة في قيمها في مدن حديثة، يعيش فيها الكثير من الهامشيين والطفيليين الذين يستغلون القيم البدوية، ليعيشوا عالة على موائد الناس، كما يجسد لنا اضطراب هذه القيم في أعماق النفس الإنسانية وصراعها بين الكرم والبخل.

أما أن تكون الأسباب التي دفعت الجاحظ لتأليف الكتاب أسباب شخصية تتعلق بسمات يمتلكها الجاحظ تجعله بخيلا، كما

---

(٤) عدد من المؤلفين الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،ط١، ١٩٩٩، ص ١٠٤-١٠٥.

يرى محققا الكتاب (أحمد العوامري وعلي الجارم) فالجاحظ «يسخر من البخلاء، ويرسل الضحك عالياً من كثير من أعمالهم، وينسب إليهم كل ما يحط المروءة ، لكنه في غضون ذلك يلقنهم الحجج على حسن الاتصاف بادخار المال، وأنه الحزم بعينه، والتدبير الذي هو عماد الحياة المتزنة الفاضلة، ثم هو ينسب الحديث هنا وهناك إلى هذا وذاك، فلا تستطيع أن تأخذ عليه كلمة، أو تتعرف ذات نفسه من عبارة يبوح بها قلمه، ولكننا نرى أنه كان بخيلاً لأن الولوع بالشيء يحبب إلى النفس التحدث عنه والإفاضة فيه، لأن من عُرف الجاحظ، ومن أبرع صفاته أن يستر ما يحب أحياناً بإعلان ما لا يحب أحياناً، رجح أن يكون بخيلا»(٥). لأنه وصف ما يعايشه، هنا لابد أن نتساءل: هل كان الجاحظ لصاً لذلك ألف كتاباً في حيل اللصوص؟ .

إن مثل هذا القول ينفي المقدرة الإبداعية لدى الأديب، ويحول كتاب البخلاء إلى نوع من السيرة الذاتية للجاحظ وهذا ما لا يمكن أن نوافق عليه، نظراً لما امتاز به الجاحظ من سعة الخيال، الأمر الذي يؤكد قدرته على الابتكار، ولا ننسى سعة الثقافة التي كانت إحدى سمات عصره والتي مكنته من التعرف على وجهات نظر متعددة للموضوع الواحد وقد ساعده في كل ذلك امتلاكه أدوات الحوار المنطقي الذي هو جزء من شخصية المثقف المعتزلي، إضافة إلى أن الجاحظ كتب هذا الكتاب في أواخر عمره، بعد أن اكتملت تجربته الحياتية ونضجت ثقافته، وبعد أن استوعب تجارب الآخرين التي عايشها أو سمع عنها، حتى باتت جزءاً حيوياً من شخصيته الأدبية التي تتبع النادرة أينما كانت، لتقدم عبرها المغزى والمتعة

---

(٥) الجاحظ البخلاء المقدمة، ص ١٥.

للمتلقي، لهذا قيل عن كتب الجاحظ أنها تمتع القلب والعقل معاً.

قبل أن نتحدث عن صورة الفرس في بخلاء الجاحظ، يحسن بنا أن نتعرف على مفهوم البخل لدى الجاحظ ، ومن ثم نتعرف على سمات منهجه في تقديم صورة البخلاء بصورة عامة.

مفهوم البخل لدى الجاحظ ومنهجه في تصوير البخلاء:

لاشك أن مفهوم البخل لدى لجاحظ جزء من مفهوم عصره، فأي أديب هو ابن لبيئته ومفاهيمها، لكنه يمتاز عن غيره بقدرته الفنية على تقديم صورة أمينة لدقائق عصره.

نجد الجاحظ منذ فاتحة الكتاب (حين خاطب شخصاً واقعياً أو متخيلاً كان قد طلب منه تأليف كتاب في البخلاء ونوادرهم) يبين أنه سيختصر قصص البخلاء ونوادرهم «كي يصير الكتاب أقصر والعار فيه أقل».

إذاً البخل صفة منبوذة تجلب العار للإنسان، كما يجلب العار للكتاب الذي يتناول قصص البخلاء أيضاً، لكننا لاحظنا الجاحظ المعتزلي الذي يمتلك عقل باحث عالم يتناول مفهوم البخل برؤية علمية، فيرفض التعميم أي إطلاق صفة البخل على أي إنسان دون النظر إلى ظروفه المعيشية، فأهل المازح (قرية قرب الرقة) لا يعرفون بالبخل، ولكنهم أسوأ الناس حالاً فتقديرهم على قدر عيشهم، وإنما نحكي عن البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر، وبين خصيب البلاد وعيش أهل الجدب، أما من يضيق على نفسه لأنه لا يعرف إلا الضيق، فليس سبيله سبيل القوم»(٦).

إذاً مفهوم البخل لدى الجاحظ مفهوم موضوعي، فهو يخص الأغنياء بالبخل دون الفقراء، ويخص سكان الأراضي الخصبة لا

---

(٦) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٣.

سكان الأراضي المجدبة، لأن الإنسان محكوم بعطاء البيئة التي يعيش فيها أو بخلها، لهذا لا عذر لبخيل يعيش في أرض معطاءة، في حين يجد العذر لإنسان يعيش في بيئة فقيرة.

وكذلك بدا لنا مفهوم البخل، في قصصه، أقرب إلى الواقعية، لا يحاول أن يأتي بقصص لا يمكن للعقل أن يقبلها، فإذا ذكر إحداها أشار إلى عدم منطقيتها (مثلاً حين تحدث عن بخيل يمسح خبزه بقطعة الجبن، فجاء ابنه ليضع قطعة الجبن بعيداً ويشير إليها باللقمة من بعيد، نجد الجاحظ يرفض هذه المبالغة ويعلق قائلا: «لا يعجبني هذا...لأن الإفراط لا غاية له، وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله حجة أو طريقة، فأما مثل هذا الحرف (أي الإشارة إلى اللقمة) فليس مما نذكره»[٧].

إن الجاحظ ، في كتاب البخلاء، يمتلك حس الكاتب الواقعي الذي لا يسعى إلى المبالغة والابتعاد عن المعقول من القصص، وإنما يقدم للمتلقي ما حدث فعلاً وما يمكن أن يحدث، فهو يلجأ إلى أساليب أخرى أكثر فنية لجذبه.

يلاحظ المتتبع لقصص بخلاء الجاحظ التنوع في أسلوب تقديمها بين القصة القصيرة (بالمفهوم المعاصر) والنادرة والفائدة اللغوية والشعرية، كما يلاحظ وجود قصص لا يمكن أن نعدها قصصاً عن البخل حسب مفاهيم عصرنا الحديث، مما انعكس على السمات الشخصية لبخلاء الجاحظ وسلوكهم، فتميّزوا أحياناً بسمات محببة، لذا لا نستطيع أن نلحق بهم دلالات مكروهة لهذه الصفة وفق مفاهيمنا اليوم، نظراً لتصرفاتهم التي لا تدل على البخل والأنانية دائما (فالبخيل لدى الجاحظ يقيم الولائم في بيته،

---

(٧) المصدر السابق نفسه، ص ٥٨.

وإن كان يشترط شروطاً وكذلك يقدم هدايا، وهو صاحب أنفة وكبرياء يرفض أن يستعيد ماله إذا حاول أحدهم إهانته ووصفه بالبخل كقصة أبي سعيد المدائني التي سنتعرض لها بعد قليل).

طبعا ستكون لدى الجاحظ مبررات من أجل وضعهم في خانة البخلاء (كأن يشترط على ضيوفه بعض الشروط التي يراها من آداب الطعام وهي بالتالي في صالح الضيوف، أو لا يهتم بنظافته كي لا تبلى ثيابه، أو يكثر الحديث عن هدية قدّمها، حتى نجده يؤرخ الأحداث بيوم تقديمها) وهنا لا ننكر دور خيال الجاحظ في إسباغ حس الفكاهة والمرح على الحدث.

قدّم الجاحظ لنا نوادر لا نستطيع أن نعدها قصص بخلاء، وإنما قصصاً تدل على الفطنة والذكاء، كقصة وال كان بفارس، مدحه أحد الشعراء، فأجزل له العطاء (أربعين ألف درهم) فأقبل عليه كاتبه قائلا: يا سبحان الله كان يرضى منك بأربعين درهما!... قال ويلك! أ تريد أن تعطيه شيئا؟ قال: أمن إنفاذ أمرك بد؟ قال: يا أحمق، إنما هذا الرجل سرّنا بكلام وسررناه بكلام! أهو حين زعم أني أحسن من القمر، وأشد من الأسد، وأن لساني أقطع من السيف وأن أمري أنفذ من السنان، جعل في يدي من هذا شيئاً أرجع به إلى بيتي ؟ألسنا نعلم أنه قد كذّب؟ ولكنه قد سرنا حين كذب لنا، فنحن أيضاً نسرّه بالقول ونأمر له بالجوائز، وإن كان كذباً، فكذب بكذب، وقول بقول، فأما أن يكون كذب بصدق، وقول بفعل، فهذا هو الخسران الذي ما سمعت به!! (٨).

إننا أمام محاكمة عقلية تلخص لنا أن الجزاء يجب أن يكون من جنس القول أو الفعل، وليس من المنطق أن يجازى على كلام بمال

---

(٨) المصدر السابق نفسه، ج١ ص ٥٩ بتصرف.

وإنما بكلام مثله، فهل نستطيع أن نعد هذه النادرة قصة في البخل أم قصة في حسن التصرف ؟.

وقد نجد قصصاً (عن أحد بخلاء الجاحظ المعروفين) ومع ذلك هي اقرب إلى النادرة التي لا نراها ذات علاقة بالبخل، وإنما تحكي عن أحد الأكولين (يدعى السديري) الذي يلتقيه في الطريق (محمد بن أبي المؤمل) فيدعوه ليأكل معه سمكة اشتراها بثمن باهظ، فلم يترك له الأكول شيئاً يأكله.

إن البخيل هنا يبدو كريماً ومظلوماً نتعاطف معه، فقد قضى طفيلي على حلمه بأكل جزء من السمكة اشتراها ودعا ضيفه ليشاركه فيها فلم يترك له شيئا، ومثل هذه القصة لا يمكن أن نعدها قصة بخيل، وإنما نادرة تدل على وقاحة الطفيليين في ذلك العصر، لذلك بات البخل مع أمثال هؤلاء أمراً مستحبا.

لهذا لاحظنا أن بعض البخلاء لا يخجل من صفة البخل، بل صار يرغب في إعلانها، حتى إن للبخلاء مجالسهم الخاصة، فنجدهم يؤلفون ما يشبه الجمعية اليوم، ليدافعوا عن وجهة نظرهم وينشروها على الملأ دون أي حرج، وبدؤوا بذلك يعلنون تمردهم على قيم تفتخر بها العرب.

صورة الفرس في كتاب البخلاء:

عرف الجاحظ (في كتابه البيان والتبيين) بدفاعه عن العرب في وجه الشعوبية، التي هي حركة تعتز بالتراث الساساني، وتدعو إلى إحياء جوانب منه وترفع شعار أفضلية الأمم الأخرى على العرب، مما يجعلها تميل للزندقة، كل ذلك من أجل أن ترد على النزعة العربية التي ترى «أن العرب خير الأمم» وهكذا أورث التعصب العربي أيام الأمويين تعصب الأمم التي دخلت في الإسلام حديثا، لذلك انتقل الجدل لدى الشعوبية «من دعوة سليمة إلى

المساواة بين الشعوب إلى الهجوم على السلطة القائمة وعلى الثقافة العربية الإسلامية» [٩].

يتصور المرء حين يرى الجاحظ مدافعاً عن العرب ومهاجماً الحركة الشعوبية، أن صورة الفرس في أدبه ستكون صورة مشوّهة، يخصها بدلالات سلبية، في حين يخص العرب بدلالات إيجابية، لكن الجاحظ شأنه شأن كل أديب عظيم، أبعد ما يكون عن التعصب والعنصرية، وكما يقول د. الطاهر مكي «كان الجاحظ يقاتل الشعوبية اتجاها سياسياً، لكنه لم يكن معادياً للثقافات الأجنبية، ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالتعصب أو بقصر النظر أو بضيق الأفق» [١٠].

وكي لا نغرق في كلام نظري لابد أن نبرز شواهد تطبيقية على انفتاحه الفكري، فهو حين تحدث عن الأمم التي تمتلك الأخلاق والآداب والحكم والعلم لم يخص العرب وإنما ذكر إلى جانبهم الفرس والهند والروم.

من جهة أخرى لاحظنا في سيرته الذاتية التي أوجزناها قبل قليل، أنه أهدى أحد كتبه لكاتب غير عربي (هو إبراهيم بن العباس الصولي) .

وكي لا يقول قائل إن هذا كلام عام بحاجة إلى توضيح وتخصيص؛ نورد ما جاء في كتاب الجاحظ (البخلاء) الموضع الوحيد الذي ذكرت فيه الشعوبية (الجزء الثاني ص ٢٠٢-٢٠٣) لنحلل الصفات الملحقة بهم هل كانت سلبية بالمطلق أم صدرت عن

---

(٩) مجموعة من الباحثين العلاقات العربية الإيرانية: الاتجاهان الراهنة وآفاق المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٦، ص ١١٢.

(١٠) د. الطاهر مكي في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧،ص ٢٢.

كاتب موضوعي ينقل لنا الحقيقة بأمانة، يقول «والشعوبية والآزادمردية (فرقة شعوبية تدعى الرجال الأحرار) المبغضون لآل النبي(ص) وأصحابه، ممن فتح الفتوح، وقتل المجوس، وجاء بالإسلام ... وهم أحسن الأمم حالاً مع الغيث، وأسوئهم حالاً إذا خفّت السحاب، حتى إذا طبّق الغيث الأرض بالكلأ والماء، فعند ذلك يقول المصرم (السيء الحال الكثير العيال) والمقتر: مرعى ولا أكولة وعشب ولا بعير»...

ألا نلاحظ وصفاً يتسم بالموضوعية إذ أبعد عنهم تهمة البخل، ورأى حالهم كحال غيرهم من الناس، يعيشون في أيام الخصب حياة مرفهة كريمة، ثم في ضيق من العيش أيام الجفاف، لذلك لا نستطيع أن نسمهم بالبخل فحالهم كحال القرية العربية (المازح) التي تحدثنا عنها سابقاً.

إن تعاطفه الإنساني مع هؤلاء الذين جادلهم طويلاً في كتابه (البيان والتبيين) واضح حين نقل ما يجول في أعماقهم من أسى بعد هطول المطر، إثر جفاف قضى على ماشيتهم، لهذا يتحسرون قائلين (مرعى ولا أكولة، وعشب ولا بعير).

دلالة الاسم والصفة:

رغم أن الجاحظ لم يعد البخل سبة تشين صاحبها، فقد لاحظنا أنه مازال محكوماً بالموروث من القيم، ففي مقدمة الكتاب يصف البخل بالعار الذي يلحق بصاحبه وبالكتاب أيضاً، ثم يلمح إلى أن من عيوب كتابه، أنه أهمل كثيراً من القصص، حتى لا يحرج بذكر أسماء أصحابها وبينهم الصديق والولي والمستور والمتجمل، إذ يبدو لنا قصص البخل متداولة في عصره مع أسماء أصحابها، فإذا أثبتها الجاحظ في كتابه دون ذكر الاسم فسرعان ما يتراءى للقارئ الاسم لأنه رديف القصة، فيبدو المؤلف متجنياً عليهم، قد ارتكب

إثماً في حق الصديق، لذا أغفل الاسم خوفاً على سمعة أصدقائه تارة وخوفاً على نفسه حين يكون البخيل من أصحاب السلطة.

لكن هناك أحاديث في رأي الجاحظ لابد من ذكر أسماء فيها فـ«ليس يتوفر حسنها إلا بأن نعرف أهلها» وهو يعترف بإعمال خياله وكتابة أحاديث مختلقة لكنها«مضافة إلى أربابها، وأحاديث غير مضافة إلى أربابها» دون أن يؤدي به ذلك إلى إيذاء أصدقائه أو نفسه.

لكنه أحياناً يسمي اسم صديقه «إذا كان مما يمازح بهذا، ورأيناه يتظرف ويجعل ذلك الظرف سلماً إلى منع شينه، قال الجاحظ لرجل يدعى عبد الله قد رضيت بأن يقال: عبد الله البخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم! قلت: وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل إلا وهو ذو مال، فسلّم لي مالي وادعني بما شئت! قلت ولا يقال: فلان سخي إلا وهو ذو مال، فقد جمع الحمد والمال، واسم البخل يجمع المال والذم، فقد أخذت أخسهما وأوضعهما.

قال: وبينهما فرق. قلت: فهاته .قال في قولهم بخيل: تثبيت لإقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي: إخبار عن خروج المال من ملكه، واسم البخيل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخي فيه تضييع وحمد»(١١).

تحولت صفة (البخيل) إلى لقب لعبد الله يفتخر به، ويدافع عنه بحماسة، لنلاحظ الدلالة الموحية لاسم (عبد) فالبخيل لا يأنف أن يكون عبداً للبخل، كما هو عبد لله تعالى! يخترع نظرية في البخل ويدافع عنها بإبعاد الدلالات السلبية وذكر الدلالات الإيجابية، ليجد العزاء فيها والمفخرة، وهو في المقابل يهدم صرح

---

(١١) البخلاء، د١ ص ١١٤.

الكرم بتركيزه على الدلالات السلبية وإهماله الإيجابية، وبذلك يصبح البخيل صاحب مذهب في الحياة وفي الفكر أيضاً.

ومع ذلك كان الجاحظ يجد حرجاً في ذكر أسماء أصدقائه، فحين ذكر اسم صديقه أحمد بن خلف اليزيدي يخاف أن يسيء المتلقي الظن بأخلاقه «ولا تقولوا الآن: قد أساء أبو عثمان إلى صديقه...وغير مأمون على جليسه...اعلموا أني لم ألتمس بهذه الأحاديث إلا موافقته وطلب رضاه ومحبته، ولقد خفت أن أكون عند كثير من الناس دسيسا من قبله وكمينا من كمائنه، وذلك أن أحب الأصحاب إليه أبلغهم قولاً في إياس الناس من قبله، وأجودهم حسماً لأسباب الطمع في ماله» (١٢).

إذاً بات البخيل، في العصر العباسي، بحاجة إلى وسيلة إعلامية (بلغة عصرنا) تعلن عن بخله، ولذلك فإن الجاحظ يؤدي لصديقه خدمة بإعلانه عبر أدبه عن صفة البخل التي تلازمه، فيبعد عنه الطامعين بماله، وبذلك يصبح الحديث عن بخل صاحبه من باب الوفاء بالأصدقاء لا الغدر بهم.

وفي قصة أخرى أشبه بمشهد مسرحي يحدثنا الجاحظ قائلاً « كنا مرة في موضع حشمة، وفي جماعة كثيرة، والقوم سكوت، والمجلس كبير، وهو بعيد عني (صديقه البخيل: الحزامي) أقبل علي المكي وقال، والقوم يسمعون، فقال: يا أبا عثمان من أبخل أصحابنا؟ قلت: أبو هذيل، قال ثم من؟ قلت: صاحب لنا لا أسميه. قال الحزامي من بعيد: إنما يعنيني!» .

ثم قال: حسدتم للمقتصدين تدبيرهم، ونماء أموالهم، ودوام نعمتهم، فالتمستم تهجينهم بهذا اللقب، وأدخلتم المكر بهذا النبر،

---

(١٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

تظلمون المتلف لماله باسم الجود، إدارة له عن شينه، وتظلمون المصلح لماله باسم البخل حسداً منكم لنعمته، فلا المفسد ينجو، ولا المصلح يسلم» [١٣].

إننا أمام مشهد مسرحي، شحنه الجاحظ بتفاصيل تشمل المكان وصفته (مجلس حشمة) ووصف لهيئة الناس المشاهدين للحدث (جماعة كبيرة من الحضور في حالة سكوت) ثم الحوار الذي يعتمد المفاجأة الدرامية، حين أعلن البخيل عن نفسه وفاجأ الراوي والحضور بافتخاره بما هو مذل في رأي الناس عامة!!

يمتلك بخيل الجاحظ سمات تجعله شخصية جذابة، رغم امتلاكه لسمة البخل التي يراها أكثر الناس سمة ذميمة، لكن الجاحظ بأسلوبه الفني وانفتاحه الفكري جعل منها شخصيات جذابة، تمتلك رؤية فكرية ومذهباً في الحياة، تدافع عنه، كما تمتلك سمات نفسية لا يمكن أن نتخيل اجتماعها في شخصية بخيل، إذ تلتقي فيها المتناقضات، فصديقه (الحزامي) يصفه بأنه «أبخل من برأ الله وأطيب من برأ الله» فالنفس الطيبة لا يمكن أن نتخيلها بخيلة، لأن سمة المنع تتصل بسمة اللؤم لا بالطيبة والسماحة.

في الحقيقة لم نجد صفة البخل التي لحقت بالشخصية تسيء إلى ملامحها، بل كثيراً ما أكسبتها جاذبية، فقد منحها الجاحظ بعداً فلسفياً وجمالياً يمتع المتلقي، فلا تبدو لنا هذه الشخصية مبعث استهجانه أو نفوره، كما لاحظنا في صورة بخيل موليير الذي تمتع بخيله بصورة منفرة، إذ اجتمع الجهل لديه إلى جانب كل الرذائل.

والآن لابد أن نتساءل أي الأسماء أكثر وروداً في قصص البخل

---

(١٣) المصدر السابق نفسه، ج١، ص ١١٨-١١٩.

لدى الجاحظ؟

لاحظت بعد إجراء إحصائية لأبطال قصصه البخلاء انهم بلغوا حوالي أربعين بخيلاً من العرب والفرس، منهم عشرة بخلاء من الفرس وثلاثين من العرب.

أما الأستاذ أحمد بن محمد أمبيريك فقد أجرى إحصاء، من نوع آخر، فقد أحصى جميع أسماء الأعلام الواردة في البخلاء، بغض النظر عن قصص البخل، فلاحظ أن الأصمعي قد احتل «المرتبة الثالثة في نسبة الورود في الكتاب،وذلك بعد النبي (ص) وعمر بن الخطاب، كما احتل سهل بن هارون الدرجة الرابعة»...(١٤) كما لاحظ ورود لفظ الجلالة لديه أكثر من أي اسم علم.

وهذا دليل على استغلال الخطاب الديني الإسلامي من قبل البخلاء، وبذلك يعلن الجاحظ انتماء بخلائه إلى المجتمع الإسلامي فلا يصمهم بالكفر، حين خرجوا عن عادات المجتمع السائدة وقيمه العليا، مما يدل على مدى تفتح فكر المؤلف،كذلك نلاحظ موضوعيته فالعربي (الأصمعي) قد يذكر لديه في باب البخل أكثر من الفارسي (سهل به هارون)، إذاً يمكننا القول بأن ذكر الجاحظ لأسماء البخلاء ليس من باب التشهير أو تشويه صورة أمة دون أخرى، وإنما رصد لظاهرة اجتماعية باتت منتشرة في عصره، وتقديمها بأسلوب يجمع المتعة والفائدة.

وقد لاحظنا أن الجاحظ قلما يكون راوياً للقصة وبطلاً مشاركاً في أحداثها، فهو في اكثر الأحيان يتخذ صفة الراوي المحايد الذي ينقل عن الآخرين أحداث قصته، فنجده يقول: «قال

---

(١٤) أحمد بن محمد أمبيريك صورة بخيل الجاحظ الفنية الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٨٥، ص ٦٦

أصحابنـا» «حدثنـي عمـرو بـن نـهيوي» «حدثتنـي امـرأة تعـرف الأمور...»الخ.

وبذلـك يوحـي للمتلقـي بحياديتـه التامـة، فـهو يجمـع القصـص والنـوادر مـن ألسـنة الـرواة الآخريـن الذيـن سـمعوها أو شـهدوها بأنفسهم، أو كانوا أحد أبطالـها، فيضفـي المصداقيـة الواقعيـة علـى قصصه.

صور من بخلاء الفرس لدى الجاحظ:

١. سهل بن هارون:

عرّف به الجاحظ فـي كتبـه («البخـلاء» و «البيـان والتبيـين» و «الحيـوان») إذ يعـدّ مـن أهـم الكتـاب الذيـن ظـهروا فـي العصـر العباسي.

وصف الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» أهـم بخـلاء الفـرس لديه وصفاً رائعا «كان سهل سهلاً في نفسه عتيق (جميل) الوجـه، حسن الإشارة، بعيداً عن الفدامـة (العـي) تقضـي لـه بالحكمـة قبـل الخبرة وبرقـة الذهـن قبـل المخاطبـة وبدقـة المذهـب قبـل الامتحـان وبـالنبل قبـل التكشـف» يجدر بنـا هنـا أن نلفت النظـر إلـى أن هـذه الصفات التي تشكل ملامح شخصية جذابة من الناحيـة الأخلاقيـة والثقافية والتي تمتع بها سهل بن هـارون، نجدهـا فـي الكتـاب الـذي خصصـه للبلاغـة العربيـة وأبـرز ممثليها، كمـا خصصـه للدفـاع عـن العرب ضد الشعوبية، لذلك لا نستطيع أن نقول إن الجـاحظ حـين تحدث عن بخل ابن هارون كان متحاملاً عليه فقد ذكره إلـى جـانب العرب الذين اتصفوا بالبخل في كتاب واحد، كمـا ذكـره إلـى جـانب العـرب الذيـن اتصفـوا بالبلاغـة، فقـد امتزج العـرب بـالأمم الأخـرى تحت راية الثقافة العربيـة الإسـلامية، واسـتطاع الجـاحظ أن يقـدم لنا صورة أمينة لهذا التمـازج الـذي لـم يكـن تمازجـاً ظاهريـاً، وإنمـا

اتصل بأعماق النفس الإنسانية فتجلى بأدب جديد ينتمي لروح الإسلام.

لو تأملنا رسالة سهل بن هارون إلى بني عمه من آل رهبون (حين ذموا مذهبه في البخل، وردّوا عليه بعد أن تتبعوا كلامه في الكتب) للاحظنا وحدة الثقافة العربية الفارسية في العصر العباسي، فبالإضافة إلى كونها قد كتبت ببلاغة عربية، نجد سهل بن هارون يستشهد فيها بأحاديث الرسول(ص) وبأقوال الخلفاء والتابعين الذين عرفوا بالتقشف والزهد (عمر بن الخطاب، والإمام علي بن أبي طالب، الحسن البصري...) كما وجدناه يستعين بأقوال حكماء العرب ليؤكد أفكاره في ضرورة الحكمة في صرف المال (أمثال: الأحنف بن قيس...).

في المقابل نجد العرب (في كتاب البخلاء الجزء الثاني، ص ٩١) يرددون أقوال الفرس وخاصة سهل بن هارون، فقد أورد الجاحظ رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، إلى قريبه (الثقفي) قائلا: إنك تحفظ قول سهل بن هارون: في الاستعداد في حال المهلة، وفي الأخذ بالثقة، وأن أقبح التفريط ما جاء مع طول المدة، وأن الحزم كل الحزم، والصواب كل الصواب، أن يستظهر على الحدثان، وأن يجعل ما فضل عن قوام الأبدان، ردءاً دون صروف الزمان، وأنّا لا ننسب إلى الحكمة حتى نحوط أصل النعمة، بأن نجعل دون فضلها جنة» فيرى في هذا الحفظ شاهداً على إعجابه بمذهب ابن هارون ، وبرهان على ميله إلى سبيله.

يقدم لنا هذا النص صورة صادقة لتأثر العربي (من قبيلة بني ثقيف) بالآخر (الفارسي) الذي لم يعد يشكل ثقافة غريبة عنه، بل صار جزءاً حيوياً من الثقافة العربية الإسلامية، يؤثر فيها بعد أن اجتاز مرحلة التأثر وبدأ مرحلة الابتكار، وبذلك تجلت في هذه

الثقافة العلاقات الحضارية بين الشعوب المختلفة، خاصة حين تتخذ تعاليم الإسلام هادياً لها فتتفتح على الآخرين، أما حين تترك تعاليمه السمحة فإنها تغرق في التعصب الذي يرفض الآخر (كما حصل لدى الشعوبية والدولة الأموية).

وقد قدم لنا الجاحظ خير مثال على انفتاح المثقف على الآخر، فحاول دائماً أن يضع الرؤية الموضوعية نصب عينيه، تجلت هذه الرؤية، حين تحدث عن ثقافة الفرس الذين دخلوا الإسلام، كما تجلت حين تحدث عن أساليب عيشهم فلم يسبغ صفة البخل عليهم جميعا، وعلى هذا الأساس لا نستطيع أن نعدّ سهل بن هارون رمزا للفرس في بخلهم، فقد لاحظنا قبل قليل كيف ذكر الجاحظ أن أبناء عم ابن هارون (آل رهبون) عابوا عليه مذهبه في البخل، وكتبوا رسالة يردون على مذهبه في الحياة.

٢ ـ أهل خراسان وغيرهم من الفرس:

لاحظنا قبل قليل أن الجاحظ في (البخلاء) يلتزم طريقة الراوي المحايد في أغلب قصصه، لذلك حين يبدأ الكتاب بأهل خراسان نجده يبين لنا سبب تناوله لهم «لإكثار الناس في (الحديث عن) أهل خراسان، ونخص بذلك أهل مرو بقدر ما خصوا به» أي بقدر ما خصهم الناس بتناقل أخبارهم.

إذاً الجاحظ (الراوي المحايد) يروي قصص البخلاء التي تشيع بين الناس، فلا يتعمد أن يذكر فئة أو أمة دون أخرى، وهو حين خصص أهل خراسان بالحديث لم نجده يلتزم بهذا التخصيص، على عادته في الاستطراد، فتحدث عن الكندي، وحين انتبه لخروجه عن المنهج الذي اختطه نجده يقول: «وليس هذا الحديث لأهل مرو، ولكنه من شكل الحديث الأول» أي يشترك الكندي ذو النسب العريق والمكانة الاجتماعية المرموقة (وهو فيلسوف عربي

معاصر للجاحظ) مع أهل مرو في صفة البخل نفسها.

هذه الرؤية المتوازنة لم يكشفها لنا أسلوب الجاحظ في الاستطراد فقط، وإنما طريقته الممتعة في تصوير شخصية البخيل، التي بدت في كثير من الأحيان تماثله ثقافة وعلماً، فيبدو لنا صوت البطل كأنه صوت المؤلف، فمثلاً يقول الجاحظ: «وقال أبو نواس: كان معنا في السفينة رجل من أهل خراسان، وكان من عقلائهم وفهمائهم، وكان يأكل وحده، فقلت له: لِمَ تأكل وحدك؟ قال: ليس علي في هذا الموضع مسألة، وإنما المسألة على من أكل مع الجماعة، لأن ذلك هو التكلف، وأكلي وحدي هو الأصل»(١٥).

يجسد لنا بخيل الجاحظ صورة عن ثقافة مبدعه أي صورة لثقافة العصر العباسي التي تعتمد الجدال العقلي (ثقافة المعتزلة) فيحول قضية يومية بسيطة (الأكل وحده) إلى مسألة إشكالية يدافع عنها حسب أصول المنطق.

كذلك تتجلى في حياة البخيل الثقافة الإسلامية فتترك أثرها على علاقاته، فالبخيل كما هو مألوف، يتجنب دعوة الناس إلى مائدته، لكن البخيل ذا الثقافة الدينية، يتجاوز ما تعارف الناس عليه التماسا لثواب الله تعالى «وقال المكي لبعض من كان يتعشى ويفطر عند الباسياني: ويحكم! كيف تسيغون طعامه، وأنتم تسمعونه يقول: ﴿إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ (سورة الدهر آية: ٩) ثم ترونه لا يقولها إلا وأنتم على العشاء، ولا يقرأ غير هذه الآية»...

بالإضافة إلى الثقافة الدينية تتجلى في هذا المقطع روح الجاحظ المرحة، إذ لم يكتف بذكر الآية الكريمة، بل يحدد زمان

---

(١٥) البخلاء ج١، ص ٥٦.

قولها (أثناء العشاء، وكيفية قولها: لا يقرأ آية سواها) .

وقد وجدنا الجاحظ يلخص لنا سمات الشخصية البخيلة وعلاقتها بالدين، أثناء حديثه عن ابن امرأة فارسية (أم فيلويه) يصفها بالصلاح، ويصف ابنها أنه يظهر النسك ويَدين البخل، لذلك يبدو تدينهم أشبه بالطقس الاجتماعي، لا علاقة له بالإيمان الحقيقي، الذي يعني بر الوالدين، فقد سئلت أم فيلويه من قبل عجائز مثلها: كيف يبرها ابنها؟ فتجيب: «كان يجري علي في كل أضحى درهما!! فقالت وقد قطعه أيضاً! فسألتها المرأة مستغربة: ما كان يجري عليك إلا درهما؟ ما كان يجري علي إلا ذاك، وربما أدخل أضحى في أضحى! فقالت: يا أم فيلويه، وكيف يُدخل أضحى في أضحى؟ قد يقول الناس: إن فلاناً أدخل شهراً في شهر، ويوماً في يوم، فأما أضحى في أضحى، فهذا شيء لا يشركه فيه أحد!»[١٦] .

يفضح الجاحظ في هذه القصة فئة من الناس تتاجر بالدين، وتتظاهر بالتقشف بخلا، فهي تدين بدين البخل، ولا تعرف غيره، لذلك يبرّ (فيلويه) أمه بدرهم سنة وينساها سنة (فيدخل أضحى في أضحى) فهو على نقيض الناس في إدخالهم المتتابع من الأيام لا المتباعد!! .

إن هذه القصة، أبرزت دلالات السلبية حملها البخيل، مما جعل القيم الدينية قيماً ظاهرية لم تؤثرعلى أخلاق البخيل أي على بنيته الداخلية، فبقي ابنا عاقاً لأمه،مفضلاً الدرهم على رضى ربه وأمه!

لكن الجاحظ في قصة أخرى أبرز أثر القيم الدينية على البنية الداخلية للشخصية، فانعكست عبر صفات إيجابية بدت في سلوك

---

(١٦) المصدر السابق، ج٢، ص ٣٠.

الشخصية وتعاملها مع الناس «حدّثني إبراهيم بن السندي قال: كان على ربع الشاذروان شيخ من أهل خراسان (موظف من قبل الوالي) وكان مصححاً (قويم الخلق) بعيداً عن الفساد، وعن الرّشا، ومن الحكم بالهوى، وكان حفياً جداً (مبالغاً متعمقاً) وكذلك كان في إمساكه، وفي بخله وتدنيقه في نفقاته، وكان لا يأكل إلا ما لابد منه، ولا يشرب إلا ما لابد منه» .

استطاعت هذه الشخصية أن تجمع بين الأخلاق الرفيعة التي يدعو إليها الدين، وقد برزت هذه الأخلاق في تعامله مع الناس، أما أخلاق البخلاء فقد انعكست على حياته اليومية، فلم يصل ضررها إلى أحد سوى ذاته، لذلك تفرض هذه الشخصية احترامها علينا رغم صفة البخل، الذي قد لا تكون الشخصية مسؤولة عنه، فالطبيعة الإنسانية قد تكون مجبولة على البخل، ولا ننسى أثر البيئة والتربية على الإنسان، فابن منطقة ذات إرث في البخل لابد أن يكون بخيلا، لهذا وجدنا الجاحظ يلتمس للخراسانيين العذر في بخلهم، الذي بات جزءاً من تكوينهم النفسي وتربيتهم، مما ترك أثراً ليس فقط على حياتهم اليومية، وإنما على حياة حيواناتهم، وقد وضح لنا الجاحظ هذا «وقال ثمامة: لم أر الديك في بلد قط إلا وهو لاقط يأخذ الحب بمنقاره ثم يلفظها قدام الدجاجة إلا ديكة مرو، فإني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب! فعلمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد، وفي جواهر الماء فمن ثم عمّ جميع حيواناتهم»(١٧) .

أورد الجاحظ هذه القصة لغايتين، باعتقادنا، الأولى إشاعة جو المرح في كتابه، في تصوير البخل الذي انتشر في مرو حتى وصل إلى أن بات جزءاً من عادات الحيوان.

---

(١٧) المصدر السابق نفسه، ج١، ص ٤٦.

والغاية الثانية: هي البحث عن أسباب بخل أهالي مرو، ليبرز أثر البيئة عليهم وعلى حيواناتهم (طبع البلاد، جواهر الماء) فيوحي للمتلقي أن هؤلاء الأهالي غير مسؤولين عن بخلهم الذي عمّ جميع نواحي حياتهم، حتى أطفالهم يولدون على فطرة البخل!

خصوصية العلاقة العربية الفارسية في كتاب «البخلاء»

كان التمازج بين العرب والفرس مدهشا في العصر العباسي، وقد استطاع كتاب «البخلاء» رصد هذا التمازج، على كافة المستويات (الاجتماعية والثقافية ...) مما يجعلنا نؤكد مع الأستاذ أحمد لواساني ما عرف «تاريخ الإنسانية أمتين مختلفتين اختلاف العرب والإيرانيين في العرق والفكر والبيئة واللسان، ومع ذلك ...فقد كان تلاقيهما السياسي والاجتماعي ثم الفكري الحضاري أكثر غنى من أية أمتين أخريين»... [١٨].

وقد رأينا مصداقاً لهذا القول حين تحدثنا عن سهل بن هارون إذ لاحظنا أن الفرس باتوا يشكلون لبنة أساسية من لبنات الحضارة العربية الإسلام وجزءاً حيوياً من المجتمع العباسي، فالملاحظ في هذا العصر أن الفرس أكثر الأمم اختلاطاً بالعرب، وقد ظهر ذلك في تأثرهم بالعرب وتأثيرهم فيهم.

فإذا لاحظنا شعوراً عدائياً لدى البعض (من الشعوبيين والمتعصبين والمتزندقين) فإن هذا الشعور لم نلمسه في أدب الجاحظ، الذي يجسد لنا الروح الإسلامية في لحظة صفائها وأوجها الحضاري.

ومن المعروف أن الأدب الحقيقي يستطيع أن يقدم صورة حقيقة للأمة في واقعها التاريخي الذي عاشته فعلا، كما يقدم صورة

---

(١٨) أحمد لواساني العلاقات العربية الإيرانية ص ٦١.

للاوعي الأمة، وكل المسكوت عنه مما يخدش حياء الأمة، أي يقدم صورة أمينة وصادقة لحياة الأمة في فترة من الفترات، فيجسد سلبياتها كما يجسد إيجابيتها.

وقد جسد لنا كتاب البخلاء سلبيات الأمة، في العصر العباسي، شيوع ظاهرة البخل في المجتمع الذي بات ينتمي إلى حضارة تختلف عن الحياة البدوية في قيمها وعاداتها، وقد جعل هذه الظاهرة عامة تشمل كل العرب والفرس .

كما استطاع أن يجسد لنا إيجابيات العصر روحه الإسلامية السمحة في التعامل مع الفرس، باعتبارهم جزءاً أساسياً من المجتمع العباسي، لا نلمس غربتهم أو مشاعر عدائية موجهة من العرب المسلمين المتفقهين بأمور دينهم، وكشاهد على هذا القول نورد ما جاء في بخلاء الجاحظ من قول الكندي (الفيلسوف العربي) لمكتري داره «أنتم شر علينا من الهند والروم ومن الترك والديلم، إذ كنتم أحضر أذى وأدوم شرا» .

لم نجد الكندي يذكر الفرس ضمن الأمم التي تضمر الشر للعرب، ويبادلهم العرب الشعور نفسه، فقد أصبحوا مسلمين وباتوا جزءاً من المجتمع.

وفي قصة أخرى للجاحظ تتضح لنا هذه الخصوصية، فقد استدان عربي من ثقيف مالاً من رجل من الفرس، يدعى باسم لا يوحي لنا بهويته، هو (أبو سعيد المدائني) الذي كان يزور الرجل المستدين في وقت طعامه، ليذكره بالدين، فقال له أحد أصدقاء المستدين (وهو من ثقيف أيضاً) بأنه لو أراد التقاضي محضا لكان ذلك في المسجد، ولم يكن في الموضع الذي يحضر فيه الغداء! .

فغضب الفارسي (الذي وصفه الجاحظ «كان أبو سعيد مع بخله أشد الناس نفسا، وأحماهم أنفا» (أي أبعدهم عن احتمال

الذل) وثار لكرامته فمزق الصك والكتاب الذي يثبت حقه في الدين، وقال لكل من شهد المجلس: «هذه ألف دينار كانت لي على أبي فلان، اشهدوا جميعا أني قبضت منه وانه بريء» فاضطر الثقفي أن يبيع ثماره قبل أن تنضج، ليسرع في وفاء الدين، وحين جاء بالمال إلى أبي سعيد أبى أن يأخذه، فلما كثر إلحاح الثقفي عليه، قال مشترطاً عليه «أظن الذي دعا صاحبك إلى ما قاله أنه عربي وأنا مولى، فإن جعلت شفعاءك من الموالي أخذت هذا المال، وإن لم تفعل فإني لا آخذه، فجمع الثقفي كل شعوبي بالبصرة، حتى طلبوا إليه أخذ المال [١٩].

إننا أمام مشهد اجتماعي حي لعصر الجاحظ، يبرز لنا مدى تمازج العرب بالفرس، كما يبرز خصوصية العلاقة بينهما، إذ تظهر مدى المشاركة الفعالة للفرس في الحياة الاجتماعية (استدانة العربي من الفارسي، ومشاركته في الطعام) .

ورغم أن الفارسي كان بخيلاً إلا أنه لم يبدُ لنا في صورة منفرة، فقد امتلك من الصفات النبيلة ما يجعل صورة البخيل باهتة أو مشكوكاً فيها، إذ ليس سهلاً على البخيل النموذجي الذي نعرفه اليوم رفض ألف دينار من أجل كرامته باعتقادنا!

بدا لنا الفارسي في هذه القصة نداً للعربي، يشترط عليه شرطاً صعباً، لا يستطيع أي إنسان قبوله، لكن العربي الحريص على إيفاء دينه وعلى إقامة علاقة طيبة بالفارسي ينفذ هذا الشرط، فيترك أصدقاءه العرب، ويعاشر الفرس، ويأتي بهم ليلحوا على أبي سعيد من أجل أن يسترد دينه (ألف دينار) .

نلمح أيضاً شيئاً من الحساسية بين العرب والفرس ما زالت

---

(١٩) البخلاء، ج٢، ص ٧١-٧٣ بتصرف.

موجودة نقلها لنا الجاحظ على لسان (العربي) الثقفي، حين عرّض ببخل أبي سعيد، وعلى لسان (الفارسي)أبي سعيد حين حوّل هذا التعريض إلى تعريض عرقي (إنه عربي وأنا مولى) لذلك اشترط على المستدين شرطاً من جنس التعريض، وقد قبله العربي، ليستطيع رد المال إلى أبي سعيد، وليعطينا مثلاً على أن التعصب العنصري ضد الآخر لم يشمل كل الناس.

وهكذا نقل لنا الجاحظ في هذه القصة الانفتاح نحو الآخر، كما نقل الحساسية التي تشوّه هذا الانفتاح والتي لا يمكن أن تنتهي بين ليلة وضحاها، وإن كانت هذه القصة تعزز، كما لاحظنا، الانفتاح نحو الآخر (المعاشرة اليومية بين الفرس والعرب، والسمات النبيلة التي أضفاها على أبي سعيد،·وحين قبل العربي شرط الفارسي، وترك أصدقاءه العرب) أكثر مما تعزز الحساسية والتعصب باعتقادنا.

وقد أورد الجاحظ، في إحدى قصصه، ما يبين لنا أن من أهم الأخلاق التي يربى عليها الفتيان في عصره، عدم إيذاء مشاعر الناس الغرباء، بعدم إحراجهم بطرح أسئلة عليهم، خاصة تلك الأسئلة التي تتعلق بالنسب،فقد اختبأ عبد النور (كاتب إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب الذي ثار على المنصور العباسي) عند قبيلة (عبد القيس) وكان أبناء القبيلة يتذاكرون الشعر أمامه، فقال له أحد الفتية: «يا شيخ إنا نخوض في ضروب، فربما تكلمنا بالمثلبة، وأنشدنا الهجاء، فلو أعلمتنا ممن أنت تجنبنا كل ما يسوءك، ولو اجتنبنا أشعار الهجاء كلها، وأخبار المثالب بأسرها، لم نأمن أن يكون ثناؤنا ومديحنا لبعض العرب مما يسوءك فلو عرفنا نسبك، كفيناك سماع ما يسوءك من هجاء قومك

ومن مديح عدوك.

فلطمه شيخ منهم، وقال: لا أم لك! محنة كمحنة الخوارج، وتنقير كتنقير العيّابين؟ ولِمَ لا تدع ما يريبك إلى ما لا يريبك؟ فتسكت إلا عما توقن بأنه يسرّه [٢٠].

إننا أمام درس أخلاقي، فالشيخ يعلم الفتى آداب الحديث مع الغرباء، مع أن الفتى لم يسئ التصرف، برأينا، إذ يبدو حريصاً على راحة الغريب فلا يروي أشعاراً تؤذي قومه، لكن الشيخ الحكيم يريد أن يعلم الفتى أصول التعامل مع الغرباء قاطبة، فلا يحرجهم بأسئلة تتعلق بنسبهم، ويكتفي بالتحدث بما يدخل السعادة على قلوبهم، وهكذا يكون الانفتاح على الآخر أول ما يكون بالابتعاد عما يثير حساسيته وشكه والتالي يثير قلقه، فيكون بحثا عما يخلق الأمان والود بين البشر.

كما أننا لاحظنا شيوع العادات الفارسية في الطعام وقد أورد الجاحظ إعجاب العرب ببعض عادات العجم في آداب المائدة فنجد الحارثي لا يدعو أباً فاتك لتصرفاته المشينة على المائدة «والله إني لأفضل الدهاقين حين عابوا الحسو (شرب المرق من الإناء) وتقززوا من التعرق (نهش ما على العظم من لحم) وبهرجوا صاحب التمشيش (عابوا استخراج المخ من العظام) وحين أكلوا بالبارجين (شيء كالشوكة) وقطعوا بالسكين، ولزموا عند الطعام السكتة وتركوا الخوض»... [٢١].

كما يبدو راشد الأعور (في الجزء الثاني من البخلاء) معجباً بعادات الفرس المهذبة في تناول التمر« لم أنتفع بأكل التمر إلا مع

---

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٦٠.

(٢١) المصدر السابق، ج١، ص ١٢٢.

الزنج وأهل أصبهان، فأما الزنجي فإنه لا يتخير، وأنا أتخير، أما الأصبهاني فإنه يقبض القبضة، ولا يأكل غيرها، ولا ينظر إلى ما بين يديه، حتى يفرغ من القبضة»...

يبدو لنا الفارسي والزنجي يمتلكان عادات تنم على الحس الجماعي، فمن حق الآخرين أن يأكلوا التمر الجيد (لذا لا يتخيرون الجيد ويهملون الرديء) في حين يبدو العرب يتخيرون التمر الجيد فلا يفكرون إلا بأنفسهم.

لكن ثمة عادات فارسية حاول بعض العرب من أبطال الجاحظ رفضها، كعادة التنوع في أصناف الطعام، فقد حكى الجاحظ عن عمرو بن قعقاع الذي أزعجه أن ينوّع خادمه الطعام لضيوفه، وقال لخادمه «فهلا فعلته طعام يد، ولم تجعله طعام يدين !» .

يعلق الجاحظ «والقعقاع عربي كره لمولاه أن يرغب عن طعام العرب إلى طعام العجم، وأراد دوام قومه على مثل ما كانوا عليه وأن الثروة تفنخهم (تذلهم) وتفسدهم، وأن الذي فتح عليهم من باب الترف أشد مما غلق عليهم من باب فضول اللذة (أي الفقر) [٢٢].

حين يرفض، هنا، العربي طريقة الفرس الباذخة في إعداد الطعام، لا يعدّ رفضا للآخر وإنما رفضا لكل ما يكوّن مشوّها لشخصية المسلم، نلمح لديه خوفاً من التفسخ الحضاري الذي تجلبه كل مبالغة سواء أكان في طعام أم ملبس أم مسكن، وقد كانت هذه المبالغة من أسباب سقوط الدولة العباسية باعتقادنا .

ومن صور التفاعل الحضاري بين العرب والفرس في كتاب البخلاء الامتزاج اللغوي بين اللغة الفارسية واللغة العربية، وقد ظهر هذا الامتزاج واضحاً في لغة الجاحظ المتعلقة بالحياة اليومية

---

(٢٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٣٥ .

كـأدوات الطعـام (خـوان البـارجين...) وأصنافـه (فـالودج، الخشكناه...).

ولا تبدو لنا هذه اللغة غريبة، إذ نجده يستخدمها معرّبة، في سياق منسجم مع اللغة العربية «جعل طعامه كله فالوذقا» أو قوله «وقد عاب ناس على أهل المازح... بأمور منها: أن خشكنانهم (الخبز الجاف) من دقيق الشعير» والجاحظ هنا يتحدث عن قرية عربية (قرب الرقة) لا فارسية.

وكي لا يقال إن الجاحظ يستخدم من الألفاظ الفارسية كل ما له علاقة بالطعام فقط، وهذا مما شاع استخدامه بين العرب جميعاً ولا يختص به الجاحظ، فقد لاحظناه يستخدم ألفاظا تتعلق بجوانب حياتية أخرى «قالوا إنك لتعرف المكدين؟ قال وكيف لا أعرفهم! لم يبق في الأرض مخطرانيّ، ولا مستعرض الأقفية، ولا شحاذ، ولا كاغاني، ولا بانوان، ولا عوّاء...الخ» [٢٣].

وقد شرح لنا بعد بالتفصيل ماذا تعني كلمة كاغاني (الشحاذ الذي يتظاهر بالجنون، ليستدر عطف الناس) أما البانوان (الذي يقف على الباب ويسلّ الغلق ويقول: بانوا وتفسير ذلك بالعربية: يا مولاي (الجزء الأول من البخلاء، ص ٩٧) .

ويبدو لنا الجاحظ متقناً للفارسية إلى درجة تؤهله للدفاع عن الفرس حين اتهموا بفقر لغتهم «وقد زعم ناس أن مما يدل على غش الفرس، أنه ليس للنصيحة في لغتهم اسم واحد يجمع المعاني التي يقع عليها هذا الاسم...ففي لغتهم اسم للسلامة واسم لإرادة الخير وحسن المشورة، وحملك بالرأي على الصواب، فللنصيحة عندهم أسماء مختلفة، إذا اجتمعت دلّت على ما يدل عليه الاسم الواحد في لغة العرب، فمن قضى عليهم بالغش من هذا الوجه فقد

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

ظلم» [٢٤].

نلمح هنا أيضاً بالإضافة إلى ثقافة الجاحظ وإتقانه اللغة الفارسية، رفضا للنظرة الاستعلائية العنصرية لدى بعض العرب، الذين يسفّهون الفرس ويشوّهون صورتهم، بأنهم لا يقدمون النصيحة لإنسان، حتى إن هذه المفردة غير موجودة في قاموسهم اللغوي، فينبري الجاحظ للدفاع عن الفرس، كما دافع عن العرب في وجه الشعوبية في كتابه «البيان والتبيين» .

صحيح أن الجاحظ في الخبر السابق رصد لنا بعض مظاهر العداء بين العرب المتعصبين والجاهلين في الوقت نفسه بثقافة الآخر، لكنه رصد لنا (في بخلائه) وجهاً آخر مشرقاً للتفاعل العربي الفارسي، فها هو ذا أحد الأطباء العرب ويدعى (أسد بن جاني) يشكو من عدم إقبال الناس عليه وإقبالهم على غير العربي، فيقول: «كان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور، ليقبل الناس على مهنتي» .

يبدو لنا الناس، حالهم كحالنا اليوم، لا يثقون إلا بالطبيب الغريب أو ذاك الذي تلقى علومه في الغرب، لذلك يعلن الطبيب العربي ضيقه على الملأ.

ثمة إحساس يتولد في داخلنا إثر قراءتنا لكتاب البخلاء أن ثمة روح واحدة تجمع الشعوب المختلفة هي روح الإسلام التي ألغت الاستعلائية والعنصرية لذلك استطاعت أن تتقبل الآخر، بل قد تجده متفوقاً عليها في بعض المجالات، كمجال الطب مثلاً، وبذلك قدّم لنا الجاحظ نبض الحياة في عصره بكل تفاصيلها وتجلياتها الإيجابية والسلبية.

---

(٢٤) نفسه، ج٢، ص ١٥٢.

جماليات القصة في كتاب البخلاء:

لاحظنا أثناء دراسة صورة الفرس في بخلاء الجاحظ جماليات مدهشة في تصوير شخصية البخيل وعالمه الداخلي والخارجي، سنحاول تأملها وتقديم بعض تفاصيلها.

١- الفضاء المكاني في كتاب البخلاء:

لم ينحصر الفضاء المكاني في حيز ضيق، وإنما امتد امتداد الحضارة الإسلامية في ذلك الوقت، وإن كان بإمكاننا أن نلاحظ أن أكثر الأماكن التي كانت مسرحاً لقصص البخلاء هي الأماكن التي عاش فيها الجاحظ (البصرة، بغداد) ثم الأماكن القريبة منها حيث كان سكانها أكثر الشعوب اختلاطاً بالعرب (بلاد فارس) فعلى سبيل المثال نجده يعرض لأحد البخلاء ويدعى (خالد بن يزيد) مولى المهالبة، وهو خالويه المكدي وكان قد بلغ في البخل والتكدية وفي كثرة المال، المبالغ التي لم يبلغها أحد، لذلك نجد يتباهى بالكدية وبمعاشرته جميع أنواع المكدين الذين من بينهم نوع يدعى (المعدّس) وقد حدثنا الجاحظ أن من أهم سمات هذا النوع إتقان عدة لغات لأمم تابعة للدولة العباسية آنذاك «المعدّس الذي يقف على الميت يسأل كفنه، ويقف في طريق مكة على الحمار الميت، والبعير الميت، يدّعي أنه كان له، ويزعم أنه قد أحصر (عيق في سفره) وقد تعلم لغة الخراسانية، واليمانية، والإفريقية، وتعرّف المدن والسكك والرجال، وهو متى شاء كان من إفريقية، ومتى شاء كان من أهل فرغانة، ومتى شاء من أي مخاليف اليمن شاء» (ج١، ص ٩٩).

ثمة حضارة تتداول فيها لغات عدة في الحياة اليومية، لذا كان على المكدي أن يتعلمها، كي يستطيع تحصيل رزقه بأسهل طريقة ممكنة، وهي أن يختلق قصة حزينة، يموت فيها البعير الذي هو الوسيلة الوحيدة التي ستعود به إلى أهله، لذا نجده يختار الوقوف

في مكان يتجه بالمسافرين لتأدية فريضة الحج، أي المدينة المقدسة (مكة) وبذلك يضمن جزيل المال من الحاجين أو المعتمرين الطامعين بجزيل الثواب من الله تعالى ، خاصة أنه يروي قصته بلغة تتناسب ولغة المسافرين، بذلك سبق الجاحظ الهمذاني (الذي جاء بعده بحوالي مئة وخمسين سنة) في مقاماته، في كشف أحط طبقات الأمة من المكدين[٢٥] فقد بيّن أنواعهم وطرقهم المبدعة في التحايل والكدية.

أبرز الجاحظ، كما أشرنا سابقاً، علاقة البخيل بالبيئة، ففرّق بين البخل الذي هو صفة تلازم من يملك الأرض الخصبة التي تدرّ عليه الغلال، وبين المعدم الذي يملك الأرض القاحلة فيعيش وفق ظروف بيئته، عيشة مقترة، وبذلك نجد أحياناً في كتاب البخلاء انسجاماً بين عطاء الطبيعة وعطاء الإنسان، لكن الجاحظ الفنان لايقدم لنا ما هو مألوف أو متوقع في علاقة الإنسان بالطبيعة فقط، وإنما يسلط الضوء أيضاً على ما يناقض المألوف، مما يهب البخيل صورة دقيقة قد لانجدها منسجمة مع سخاء الطبيعة «وقال أصحابنا نزلنا بناس من أهل الجزيرة، فإذا حطبهم شر حطب، وإذا الأرض كلها غابة واحدة طرفاء، فقلنا: مافي الأرض أكرم من الطرفاء، قالوا هو كريم، ومن كرمه نفر، فقلنا: وما الذي تفرون منه؟ قالوا: دخان الطرفاء يهضم الطعام وعيالنا كثير!» (ج٢، ص ٤٢).

يبدو لنا أن دخان الطرفاء يعطي نكهة مشهية للطعام إلى جانب إنضاجه، فيكثر الأولاد منه، وهذا ما لا يناسب هؤلاء القوم

---

(٢٥) آدم متز الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع ت مجمد عبد الهادي أبو ريدة، مجلد ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٦٧، ص ٤٥٩ بتصرف.

البخلاء!! لذا اختاروا أسوأ أنواع الحطب ليسيء إلى نكهة الطعام فيؤكل منه القليل!

إن البخيل نقيض للطبيعة التي تمنح الخير والطعام اللذيذ، إنه يفسد عطاءها بمنعه، فيستخدم أسوأ ما فيها من الحطب مهملاً أجوده، كي يستطيع تنغيص طعام الآكلين من أهله، فلا يأكلون إلا القليل.

نعيش في كتاب البخلاء تفاصيل البيئة الاجتماعية والثقافية في العصر العباسي، فنتعرف على عادات المائدة، كما نتعرف على أدواتها، وكيفية التعامل مع الضيوف، كما تعرفنا على العادات التي تخص البخلاء في حياتهم اليومية (أثناء الوضوء، عدم هدر ماء الغسل العذب إذ يجمع ليشرب منه الحمار بعد أن لاحظ البخيل نفوره من الماء المالح، التقطير يصل إلى دهن السراج، كذلك عادات غسل آنية الطعام، فقد طلق أحد البخلاء زوجته لأنها غسلت الآنية الملوثة بالدسم بالماء الحار، فهو يريدها أن تمسحه كي يحتفظ الدسم الذي علق به).

وبذلك نعيش تفاصيل الحياة اليومية، في ذلك العصر، بكل دقائقها كما نعايش عاداتها، ولهذا نستطيع أن نعد قصص البخلاء صورة حية للبيئة، لم تكتفِ بتقديم التفاصيل المتعلقة بالحياة المادية بما تعني من طعام وشراب...الخ وإنما تفاصيل تتعلق أيضاً بالحياة الروحية فبدت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وأقوال الصحابة والصالحين الزاهدين تشكل وجدان الناس في ذلك العصر، بل لاحظنا في بعض القصص استغلال الآيات القرآنية ليعبر البخيل عن بعض الأفكار التي تراوده ﴿إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً﴾ .

يبدو لنا أن شيوع الخطاب الديني في قصص البخلاء سمة

أساسية من سمات العصر، بل يلاحظ استغلال هذا الخطاب من قبل هؤلاء البخلاء، خاصة المثقفين منهم، فمثلاً الكندي الفيلسوف حين يأتيه ضيف (كان قد دعاه) بضيف آخر، يضطر لدعوته إلى الطعام، فيجيب الضيف (الذي لم يتلقَ دعوة من الكندي) «قد والله فعلت؟ فيقول الكندي: ما بعد الله شيء» فلو مدّ الضيف يده كان كافراً أو لكان قد جعل مع الله - جل ذكره - شيئا آخر!.

وبذلك ينتهز الكندي فرصة ذكر الضيف لفظ الجلالة لينبهه بأن لاشيء يمكن أن يصلح فعله إلى جانب ذكر الله تعالى، هنا يستغل البخيل الخطاب الديني ليردع الضيف عن تناول طعامه، فينفس بذلك عن ضيقه، دون أن يخلّ بواجبات الضيافة، وبذلك يتخلص من الضيف تخلصاً لبقا.

إن الثقافة الفكرية (خاصة المعتزلية) والدينية سمة من سمات بخلاء الجاحظ، الذين كانوا يجسدون ثقافة العصر من جهة وثقافة الجاحظ من جهة أخرى.

٢ـ رسم الشخصية:

نجد في كتاب البخلاء ملامح للقصة القصيرة، لعل أهمها تصوير الشخصية بأبعادها الجسدية والفكرية (التي لحظناها قبل قليل) كما لاحظنا عناية الجاحظ بتصوير أبعاد الشخصية النفسية تصويراً دقيقاً، فمثلاً لاحظ أصدقاء أبي سعيد المدائني اتساخ ملابسه، فيسألونه لِمَ لا يأمر بغسلها فيجيبهم «الثوب إذا اتسخ أكل البدن، كما يأكل الصدأ الحديد، والثوب إذا ترادفه العرق وجفّ، وتراكم عليه الوسخ ولبد، أكل السلك (الخيط) وأحرق الغزل، هذا مع نتن ريحه، وقبح منظره (فإذا رآه غلمان الغرماء) في أطمار وسخة، وأسمال درنة، وحال حداد جبهوا مرة وحجبوا مرة، فيرجع ذلك علينا بمضرة» (ج٢، ص ٦٩- ٧٠) ثم يصف لهم

مساوئ الحالة الأخرى، أي يبين لهم مدى الخسارة التي ستلحق به لو أمر بتنظيفه (سيخسر المادة المنظفة والماء، وسيبلى القماش، وستجوع الجارية التي تغسل فتأكل طعاماً أكثر...)

تحول الثوب إلى قضية فكرية يناقشها من جانبيها (جانب الثوب المتسخ ومساوئه، وجانب الثوب النظيف ومساوئه أيضاً) ومثل هذا الانتصار للقضية ونقيضها سمة فكرية تمتع بها الجاحظ وكثير من مثقفي عصره والعصور اللاحقة.

إن مثل هذا الانتصار لنظافة الثوب تارة وقذارته تارة أخرى يوضح لنا أيضاً الصراع الداخلي الذي يضطرم في أعماق الشخصية بين النظافة التي ركز عليها الدين الإسلامي وباتت مظهراً اجتماعياً لا غنى عنه (خاصة لمن يريد أن يطالب بالدين) وبين القذارة التي تنسجم وحالة التقتير التي يعيشها الإنسان البخيل ويتخذها أسلوباً لحياته، ويحسم هذا الصراع لدى (أبي سعيد المدائني) بحل توفيقي بين النظافة والمظهر الاجتماعي وإرضاء ذاته التي تدعوه لإهمال نظافته، فمن أجل أن يحافظ على سرواله ونعله، حين يذهب لمطالبة المدين، الذي يسكن بعيداً عنه، نجده يحدث أصحابه قائلا: «فإني من لدن خروجي من منزلي، إلى أن أقرب من باب صاحبي، فإنما نعلي في يدي وسراويلي في كمي! فإذا صرت إليه لبستهما! فإذا فصلت من عنده خلعتهما! » (ج٢ ص ٦٨).

يقدم الجاحظ مشهداً حياً، ينبض بالحيوية، إذ يلتقط لنا الشكل الخارجي لأبي سعيد قبل أن يمثل أمام المدين، ثم أثناء مثوله وبعد خروجه، فيصور لنا الحرص على الثياب كما يصور لنا تلك العلاقة الحميمة مع الأشياء التي يحيطها الحرص بهالة ترفعها من منزلة دنيا إلى منزلة عليا (النعل أصبح في اليد! لا في القدمين

كما هو معتاد) .

إن المدهش في هذه القصة ما قدّمه الجاحظ من ذكر للتفاصيل المتعلقة بالمظهر الخارجي للشخصية، خاصة حين أبرز قيمة الملابس لدى البخيل وصراعه الداخلي بين ما يريده المجتمع من مظاهر وبين ما يريده البخيل من اقتصاد.

وفي كتاب البخلاء نلمس مشاهد خارجية تعكس بدقة أحوال النفس البشرية في حالة الجوع فحين يقدم الطعام الذي لا يشبع، تضطرم في أعماق النفس الحاجة إليه، فيبدو الرغيف «في بياض الفضة كأنه البدر وكأنه مرآة مجلوة، ولكنه على قدر عدد الرؤوس. فأكل كل إنسان رغيفه إلا كسرة، ولم يشبعوا فيرفعوا أيديهم، ولم يغذوا بشيء فيتموا أكلهم، والأيدي معلقة، وإنما هم في تنقير وتنتيف!» (ج١ ص ١٠١).

يقدم لنا الجاحظ أعماق الإنسان الجائع الذي يرى رغيف الخبز في أجمل صورة، وبذلك تضفي الحاجة إليه جمالا خاصا، ثم يرصد لنا حالة الإنسان حين لا تلبى حاجته للطعام، فلا يصل حد الشبع والسكينة، لذلك يظهر الاضطراب في حركة اليدين، فهي مازالت على المائدة معلقة، تمسك بكسرة الخبز المتبقية تسقط عليها ضيقها وعنفوان حاجتها للطعام، لذلك نجد اليد تتحرك بعصبية بين تنقير على المائدة، أشبه باستغاثة، وتنتيف لكسرة الخبز أشبه باحتجاج لعله يعوّض بهاتين الحركتين الاستفزازيتين (التنقير والتنتيف) عن حاجته للطعام، وبمثل هذا التصوير الحركي الذي لا يقدم مشهداً خارجياً لحالة الإنسان الجائع، وإنما يجسد أعماق النفس المضطربة التي تتشهى الطعام ولا تحصل عليه.

لا نستطيع أن نعدّ هذا المقطع الوحيد في تقديم أعماق النفس البشرية، وإنما نلمس ذلك في مواضع كثيرة، مما يدل على عمق

نظرة الجاحظ لنفسية الإنسان، فها هو ذا يقول على لسان أحد بخلائه «والنفس عزوف، ونفور ألوف، وما حملتها احتملت، وإن أهملتها فسدت، فإن تكف جميع دواعيها، وتحسم جميع خواطرها، في أول ردة، صارت(خواطرها) أقل عدداً وأضعف قوة»(ج١ص ١٦٩).

وبذلك ينبه الجاحظ إلى أهمية التربية للنفس التي إن تركت دون رعاية فسدت، وحين تشملها التربية نجدها تعتاد ما منعت عنه، فتضعف رغباتها في هذا الممنوع، لشدة ألفتها له.

وقد وظّف بخلاء الجاحظ هذه المعرفة بالنفس البشرية أحسن توظيف، فقد سئل أحد البخلاء لِمَ يكثر الطعام ويقلل الخبز؟ فأجاب «لأن كل شيء من المأكول وغير المأكول إذا ملأ العين ملأ الصدر، وفي ذلك موت الشهوة وتسكين الحركة!».

وبذلك تشبع العين فتوحي للمعدة بالشبع من الطعام الذي يكلف غالياً ، وترغب في الخبز الذي هو رخيص ، فيحقق البخيل الغاية المرجوة في توفير الطعام الباهظ الثمن.

وحين عوتب أحد البخلاء (سليمان الكثري) في قلة الضحك وشدة القطوب، نجده يجيب «إن الذي يمنعني من الضحك أن الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك وطابت نفسه!» .

هنا نجد الجاحظ يتأمل في سيكولوجية الضحك، فيرى النفس أسمح ما تكون وهي ضاحكة وأمنع ما تكون حين تكون مقطبة، لذلك يرسم البخيل، عن قصد، ملامح العبوس على وجهه! .

٣- المرح والهزل:

برزت في قصص البخلاء روح الجاحظ المرحة، وقد لمسنا، آنفاً، اهتمامه بسيكولوجية الضحك، فقد كان يبحث عن الطرفة كي يرويها ولو كانت عن نفسه، كي يخلق جواً مرحاً يجذب المتلقي إلى متابعة كتبه دون أن يشعر بالملل، وقد ظهرت هذه النزعة في

كثير من القصص (في كتاب البخلاء وفي غيره) مما منحها جمالية متميزة، تقوم على الوصف الدقيق المرح، كما تقوم على السخرية، والمواقف المتناقضة، ففي قصة البخيل (محفوظ النقاش) الذي كان صديقاً للجاحظ، فدعاه للمبيت عنده، حين فاجأتهما الأمطار قرب بيته، وكما هو معتاد يأتيه بالطعام، لكننا نفاجأ بأمر غير مألوف، وهو توجيه النصيحة للجاحظ بعدم تناول العشاء لأنه مريض، بل يصل البخل به إلى أن يقول «إن شئت أكلة وموتة، وإن شئت فبعض الاحتمال ونوم على سلامة...(فيقول الجاحظ) فما ضحكت قط كضحكي تلك الليلة، ولقد أكلته جميعا، فما هضمه إلا الضحك والنشاط والسرور، فيما أظن، ولو كان معي من يفهم طيب ما تكلم به، لأتى عليّ الضحك، ولقضي عليّ، ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب» لأن مشاركة الجماعة بالضحك يؤدي إلى تضاعف السرور.

إن كلام البخيل يحمل في ثناياه المرح (أكلة وموتة) فقد جمع بين النقائض وجعل الطعام مرادفاً للموت، ومع ذلك نجد الجاحظ يقبل على الطعام ضاحكاً غير ملتفت لنصيحة صديقه، ويبيّن أن من أسباب هضمه لهذا الطعام الليلي، رغم مرضه، حالته النفسية (الضحك، النشاط، السرور) كما يبيّن أمراً دقيقاً ذا علاقة بسيكولوجية الضحك، إذ إن الضحك يتضاعف بمشاركة الأصحاب، ويتضاءل بعدم المشاركة.

إن المرح هنا في لغة البخيل التي جعلت الطعام رديفاً للموت، وفي موقف الجاحظ من كلام صديقه، فبدل النفور من الطعام نجده يقبل عليه، ليثبت نقيض نظرية البخيل.

كذلك لاحظنا المرح في وصف الشخصية، فها هو الجاحظ يصف الحزامي بأنه «يجزع من الإعطاء وهو عدوه، فأما الأخذ

فهو ضالته وأمنيته! وإنه لو أعطي أفاعي سجستان وثعابين مصر وحيات الأهواز لأخذها» (ج١، ص ١١٥).

تتضح لنا عبر هذا الوصف الساخر معالم شخصية البخيل وشدة حرصه على الأخذ حتى لو كان ثعباناً يحمل له الموت، ومما أضاف جمالية على الوصف هذه المبالغة المرحة التي تجمع أفاعي سجستان إلى ثعابين مصر إلى حيات الأهواز!! .

٤- جمالية اللغة في بخلاء الجاحظ:

تبدو لنا اللغة إحدى الجماليات الأساسية في بخلاء الجاحظ، وقد لاحظنا، سابقاً، تنوعها ودقتها في تصوير تفاصيل الحياة اليومية للبخلاء، وتصوير أعماق نفوسهم، فبدت لنا، أحياناً، مفردة واحدة قادرة على تجسيد حالة نفسية أو صراعا داخلياً (كلفظة تنقير أو تنتيف) فمثل هذه اللفظة تجسد مجموعة حركات عصبية لتعلن توتر الشخصية، وثمة ميزة أخرى للغة الجاحظ، وهي اعتماد اللغة المرحة التي تبرز لنا، عبر المبالغة أو التناقض، أحوال البخلاء، وكما يقول الأستاذ أحمد أمبيريك يمتلك الجاحظ حاسة مجهرية تمنحه القدرة على المقارنة بين الأشياء وتحسس الفوارق والفويرقات بينهما[٢٦] مما يجعل البخيل حساساً لأبسط الأشياء، يبحث عن المنفعة بكل مهمل لدى الآخرين، لذا اعتمدت قصصه على لغة الحوار الذي يدافع عن فكر البخيل وسلوكه، فيلجأ إلى اللغة المقارنة بين حالتي البخل والكرم، أو بين مبلغين (زهيد وكبير) أو بين رغبتي الإقدام على الطعام والعزوف عنه، كل ذلك يجعل لغته تمتاز بالغنى وبالحيوية والدقة التصويرية فتقدم لنا عالما مدهشا في تفاصيله وتنوعه.

---

(٢٦) أحمد أمبيريك صورة بخيل الجاحظ ص ١٠٧ .

إلى جانب ذلك كله قدّم لنا الجاحظ بخلاءه عبر لغة متميزة في مجازاتها التخييلية، «دخلت على فلان بن فلان، وإذا المائدة موضوعة بعد، وإذا القوم قد أكلوا ورفعوا أيديهم، فمددت يدي كي آكل فقال: أجهز على الجرحى ولا تتعرض للأصحاء!» (ج١، ٨٣) أي يطلب منه الأكل من الدجاجة التي نيل منها، أما الصحيح فعليه أن يتركه، وكذلك عليه أن يأكل من الخبز الذي أصابه بعض المرق، نلاحظ أن البخيل يوّظف اللغة المجازية ليجعل طلبه خفيف الظل على ضيفه.

وحين يكون الضيف من الطفيليين الأكولين فإن المصاب يكون جسيماً، والمجاز قاسياً يتسم بالسوداوية، لذا نكاد نعتقد أن اللغة العادية البسيطة تبدو عاجزة عن التعبير عن مثل هذه الحالة، فالبخيل حين رأى ضيفه (ساعة الغذاء المكون من سمكة شهية غالية الثمن) «رأى الموت الأحمر، والطاعون الجارف، ورأى الحتم المقضي، ورأى قاصمة الظهر، وأيقن بالشر، وعلم أنه قد ابتلي بالتنين» (ج١ ، ١٨٦) .

٥- جمالية الافتتاحية والخاتمة:

حرصاً على توضيح هذه الجمالية، وعدم الإغراق في تفاصيل قصة جديدة، سنتناول افتتاحية القصة السابقة وخاتمتها، فمن أجل أن يبرز الجاحظ عظم المصيبة على البخيل أتى بافتتاحية للقصة مؤثرة منحته تعاطف المتلقي منذ بداية القصة، فقد اشترى محمد بن أبي المؤمل شبوطة وهو ببغداد، وأخذها فائقة عظيمة، وغالى بها، وارتفع في ثمنها، وكان قد بعد عهده بأكل السمك وهو، بصري لا يصبر عنه، فكان قد أكبر هذه السمكة لكثرة ثمنها، ولسمنها وعظمها، ولشدة شهوته لها! فحين ظن عند نفسه أنه قد خلا بها، وتفرد بأطايبها، وحسر عن ذراعيه، وصمد صمودها (قصدها) هجمت عليه ومعي السديري» .

نلمح هنا إلى جانب الوصف الدقيق للسمكة الذي يحيط السمكة بهالة من التعظيم نظرا لما تتميز به من صفات نادرة، وصفا للبخيل المشتاق للسمكة، الذي يرغب في الانفراد بها فيعاملها كأنها معشوقته (التي خلا بها).

إن هذا التمهيد يسلط الضوء على البخيل قبل أن يبدأ بتناول السمكة وتحقيق حلمه بهذا الطعام الفاخر، ليبين عظم المصيبة التي أصابته حين جاء الجاحظ في صحبة الطفيلي الأكول (السديري)، وقد استخدم المؤلف فعلا يجسد الهيئة الخارجية لهذه الزيارة غير الطبيعية (هجم) كما يجسد بدلالاته الحركية حالة العدوان التي تعرض لها البخيل.

وبذلك أضفى المجاز جوا مرحا على فضاء القصة ، كما أسهم في رسم شخصية الطفيلي، مما جعل المتلقي متعاطفا مع شخصية البخيل التي بدت أبعد ما تكون عن الصورة النمطية للبخيل، أي تلك الصورة المنفرة، التي تعيش على موائد الآخرين ولا تدعو أحدا على مائدتها، فهي لا تقيم اعتبارا للمواضعات الاجتماعية التي قد تكلفها مالا.

إلى جانب عنايته بالافتتاحية نجده يعتني بالخاتمة، ففي هذه القصة نجد البخيل بعد أن أكل الطفيلي سمكته، وهو ينظر إليه «تولد الغيظ في جوفه، و أقلقته الرعدة، فخبثت نفسه، فمازال يقيء ...ثم ركبته الحمى!

وصحت توبته، وتم عزمه في ألا يؤاكل رغيبا أبدا ولا زهيدا! ولا يشتري سمكة أبدا رخيصة ولا غالية، وإن أهدوها إليه لا يقبلها، وإن وجدها مطروحة لا يمسها!» (ج١، ص ١٨٧ـ ١٨٨).

إذاً في الخاتمة يصاب ابن أبي المؤمل (البخيل) بالمرض حزنا على السمكة، فيكره هذا النوع من الطعام، حتى إنه يصاب بعقدة لا

ندري إن كان يصح أن نسميها عقدة السمك (أي النفور من أكل هذا النوع من الطعام ولو أتاه هدية أو وجده ملقى على الطريق).

يكاد المرء هنا يتردد في إطلاق صفة البخيل على ابن أبي المؤمّل، فقد قام بواجب الضيافة ودعا الطفيلي إلى مشاركته الطعام، لكننا نجد بأن هذا الطفيلي انفرد بالسمكة دون المضيف، مما يؤهل هذه القصة لتكون في نوادر الطفيليين أكثر من نوادر البخلاء! .

وبذلك يوّظف الجاحظ كلاً من الافتتاحية والخاتمة من أجل تجسيد لنا صورة أكثر إنسانية ذات دلالات إيجابية في تصوير البخيل.

٦ـ الحوار:

إلى جانب السرد القصصي برز الحوار الذي أضفى حيوية على فضاء القصة، كما منحها بعداً واقعياً، بفضله كنا على صلة حميمة بالبنية الفكرية والسلوكية للشخصية، فيبرز ذكاءها وحسن تصرفها، كما يبرز ثقافتها الواسعة التي هي صورة لثقافة الجاحظ الكاتب المعتزلي الذي يعلي من شأن المناظرة العقلية ويرى فيها إحدى وسائل الدفاع عن وجهة نظره الفكرية، لذلك اعتمد بخيل الجاحظ على الحوار للدفاع عن وجهة نظره التي يؤسس عليها حياته وسلوكه، لذا يمكننا أن نعد المشهد الحواري جزءاً أساسياً من البنية الجمالية للقصة لديه، فمثلاً ابن خالويه المكدي عاد إلى البيت بعد أن دفن والده «فنظر إلى جرة خضراء معلقة، قال: أي شيء في هذه الجرة؟ قالوا: ليس اليوم فيها شيء. قال: فأي شيء كان فيها قبل اليوم؟ قالوا: سمن. قال: وما كان يصنع به؟ قالوا: كنا في الشتاء نلقي له في البرمة شيئاً من دقيق نعمله له، فكان ربما برقه [وضع قليلاً من السمن]... قال: تقولون ولا تفعلون! (يتحدث

عن أبيه الذي أمره بالبخل ولم يلزم نفسه به) السمن أخو العسل. وهل أفسد الناس أموالهم إلا في السمن والعسل؟ والله لولا أن للجرة ثمناً لما كسرتها إلا على قبره! قالوا: فخرج فوق أبيه، وما كنا نظن أن فوقه مزيدا!» (ج١، ص ٩٦-٩٧).

من الواضح أن الحوار يدور بين البخيل وأهل بيته، وقد شكل لنا الحوار صلب القصة حتى كأننا أمام مشهد مسرحي، فالبخيل الذي تلقى دروس البخل من والده، يريد أن يستفهم عن كل ما تركه والده من متاع، يفاجأ أن والده كان مبذراً عكس ما ينصحه به! لذلك نجد الابن المثقف، عبر هذا الحوار، يجرؤ على نقد سلوك والده مبرزا تناقض شخصيته إذ يقول ما لا يفعل، لذا يحق للابن أن يتجاوز تعاليمه لتصبح أكثر صرامة وبخلاً !.

إلى جانب الحيوية والواقعية، برزت لنا قدرات الجاحظ التخييلية، حتى إنه يدير حواراً بين الإنسان والجماد(الدرهم) الذي يجلّه البخيل، ويجعله يحتل أعلى مكانة في حياته فهاهو ذا ينشئ حواراً بين البخيل والدرهم، فيعلو بالدرهم إلى مرتبة الصديق الحميم الذي يخاطب عادة بأدق الهواجس والأفكار «كم من أرض قطعتَ! وكم من كيس فارقت! وكم من خامل رفعتَ! وكم من رفيع قد أخملت! لك عندي ألا تعرى ولا تضحى! (تصييبك الشمس) ثم يلقيه في كيسه، ويقول له: اسكن على اسم الله في مكان لا تهان ولا تذل ولا تزعج فيه.» (ج٢، ص ٥٧).

نلاحظ أن البخيل يمنح الدرهم قدرات بشرية خارقة، إنه أشبه بملك أو أمير يرفع الناس أو يذلهم، ويبدو أن البخيل هو الوحيد الذي يدرك أهميته وقيمته، لذلك يعاهده على الحفظ في مكان أمين (في كيسه) والصون حتى من أشعة الشمس!.

وكأن الحوار قد تحول في الجمل الأخيرة إلى حوار بين

شخصين لا بين إنسان وجماد! لذلك تشكل أفعال العزة والكرامة والسكينة البنية الأساسية لدلالاتها (اسكن، لا تهان، ولا تذل، لا تزعج) لتوحي للمتلقي بالمكانة الرفيعة التي يستحقها هذا الدرهم في الحياة!.

هنا يجدر بنا أن نشير إلى أن هذه العناية بالنواحي الجمالية للقصة في كتاب البخلاء لم تكن سمة دائمة فيه، فقد لاحظنا أحيانا الاستطراد اللغوي يتخلل القصص، كما لاحظنا القسم الأخير من الجزء الثاني لم يعد مخصصا لقصص البخلاء وإنما لأشعار أو أخبار تتحدث عن أنواع الطعام وأنواع القدور ومدح الرجل الكسوب، والحديث عن دلائل الكرم (كثرة الأيمان والنيران).

كما يلاحظ أننا نجد في كتاب البخلاء ملامح من الفن المسرحي تقف إلى جانب الفن القصصي، وذلك لشدة عنايته بالحوار، فقد رأينا بعض قصص البخلاء أحيانا تقوم على أساس المشهد الحواري، إذ نكاد نفتقد فيها السرد، أو أنه يجعله في مقدمة هذا المشهد ليمهد للحوار، فيبين البيئة وهيئة الشخصية.

الخاتمة:

وهكذا قدم لنا الجاحظ، عبر كتاب البخلاء، صورة الفرس عبر رؤية جمالية، تضفي بهاء وجاذبية على صورة البخيل بشكل عام، دون أن يميز في هذه الصورة الجذابة بين العرب والفرس، لهذا لم نجد في إلحاق صفة البخل بالآخر دليلا على أن الجاحظ قدم صورة مشوهة للفرس، وإنما نجد في ذلك رصد مرحلة حضارية جديدة بدأت تفرض قيمها الاجتماعية والاقتصادية غير المألوفة، فتجلت معطياتها الجديدة في سلوك الأشخاص وفي مناظراتهم الفكرية!

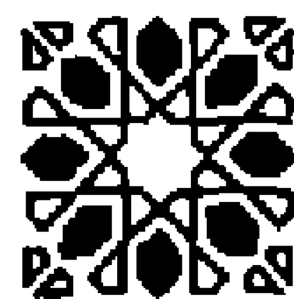
إذاً حاول الجاحظ أن يرصد بحس الفنان الشائع في عصره

من قيم باتت جديدة على المجتمع العربي والإسلامي، وقد كان البخل أحد هذه القيم، فاستطاع أن يبيّن بروح العالم الموضوعية أن هذه الصفة لم تختص بها أمة دون غيرها من الأمم.

ولعل مما ساعد على تقديم رؤية موضوعية لصورة الآخر اهتمام الجاحظ بجمالية القصة، بغض النظر عن هوية أبطالها، فالغاية رصد حالة طارئة على المجتمع عبر رؤية فلسفية وجمالية.

وبذلك استطاع أن يقدم لنا مثلاً لتفاعل الأديب مع عصره بشكل مبدع، فأسس لرؤية موضوعية في تقديم صورة الآخر، دون أن تعرف الاستعلاء أو العنصرية، لذلك نستطيع القول بأنه قدّم لنا صورة الفرس كما قدّم لنا صورة العرب، إذ لم يرَ الآخر الذي يشاركه الدين ويصنع معه الحضارة نقيضاً له، بل شريكاً مسهماً معه في إغنائها، فبدا لنا، عبر كتبه، مدافعاً عن الفرس ضد المتعصبين العرب، كما دافع عن العرب ضد المتعصبين من الفرس.

إن هذا الانفتاح على الآخر، الذي مازلنا نفتقده اليوم، كنا قد لحظناه في سيرته الذاتية حين أهدى أحد كتبه إلى كاتب غير عربي (إبراهيم بن العباس الصولي) كما لحظناه في أدبه، حين نظر للفرس من البخلاء كما ينظر للعرب تماماً فلم يقدّم صورة مشوّهة لهم، وبذلك كان الجاحظ في انفتاحه على الآخر صورة من انفتاح الحضارة الإسلامية على الثقافات الأخرى، لا أدري إن كنا نستطيع اليوم أن نكون أبناء بررة مثله لهذه الحضارة؟



الفصل الثالث

صورة الآخر
لدى أبي حيان التوحيدي

المقدمة

ولد أبو حيان التوحيدي (٣١٠هـ تقريباً) في عصر اضطربت فيه الخلافة الإسلامية في جميع جوانبها: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فتمزقت الدولة العباسية إلى دويلات، ولم يعد الخليفة يملك سوى اسمه في معظم الأحيان، وقد حكم بنو بويه العراق وجنوبي فارس حيث عاش أبو حيان التوحيدي.

إن هذا الاضطراب السياسي لا يعني تردياً ثقافياً، فقد بلغت الحضارة الإسلامية أوج ازدهارها الثقافي في القرن الرابع الهجري، وعلى الرغم من أن بني بويه من الفرس، فإن أعجميتهم لم تَحُلْ دون تشجيع الثقافة العربية، فقد كانوا يختارون وزراءهم لمقدرتهم الإدارية والبلاغية معا[٢] كابن العميد والصاحب بن عباد.. الخ، فإذا لم يكن أديباً فقد كان من مشجعي الأدب والفكر، ولو تأملنا مجلس الوزير (أبي عبد الله العارض ابن سعدان) الذي صحبه أبو حيان في ليالي كتابه (الإمتاع والمؤانسة) لوجدناه يشمل تنوعاً عرقياً ودينياً وفكرياً مدهشاً (ابن شاهويه القرمطي وبهرام المجوسي وابن مكيخيا النصراني.. الخ).

---

(٢) أبو حيان التوحيدي 'مثالب الوزيرين' تحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١، المقدمة، ص (ب) بتصرف.

وبما أن هذه الدراسة معنية بصورة الآخر لدى أبي حيان التوحيدي، أي المختلف عرقياً ودينياً وفكرياً.. يحسن بنا أن نتوقف عند نسبه لنتعرف بعض معالم هذه الشخصية وموقعها من الآخر، يقول د. إبراهيم الكيلاني وهو أكثر المحققين المهتمين بتراث التوحيدي «لم يصلنا من أخباره إلا النزر اليسير حتى إن ياقوت الحموي المعروف بسعة الاطلاع والبحث والتنقيب عجب من أن أحداً لم يذكر التوحيدي في كتاب ولا دمجه ضمن خطاب، فلم نعرف شيئاً عن أصله ونشأته ومكان ولادته، غير أن آراء المؤرخين.. في هذا السبيل بدت جدّ متضاربة، فمن قائل إنه بغدادي، ومن قائل إنه شيرازي أو نيسابوري أو واسطي»(٣).

أما عبد الرحمن بدوي محقق كتاب (الإشارات الإلهية) فيرجح في مقدمته أنه من الموالي الذين اختلطت دماؤهم، وغلب عليها العرق الفارسي.

لكننا لمحنا في الليلة الأولى (في كتابه 'الإمتاع والمؤانسة') قول الوزير ابن سعدان لأبي حيان ما يرجح نسبته لبغداد «تاقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنس، لأعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردّد في نفسي على مرّ الزمن.. فأجبني عن ذلك كله باسترسال وسكون بال، بملء فيك، وجمّ خاطرك، وحاضر علمك، ودع عنك تفنّن البغداديين..»(٤).

قد تكون النسبة إلى بغداد هنا تعني انتساباً لمدينة بغداد دون أن يعني ذلك بالضرورة أن أصله عربي، وقد يكون انتساباً إلى الطريقة الفنية في الحديث والكتابة (التميق والمجاملة

---

(٣) أبو حيان التوحيدي 'الصداقة والصديق' دراسة وتحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار طلاس، دمشق ١٩٨١، ص٢٧-٢٨.

(٤) أبو حيان التوحيدي 'الإمتاع والمؤانسة' (ج١، ج٢، ج٣) تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص١٩.

والاستطراد..) لكن من المرجح أنه عاش معظم أيامه في بغداد، فقد ذكر في كتابه (مثالب الوزيرين) أنه رحل من العراق إلى بلاد الري أملاً في أن يجد الحظوة عند ابن العميد (المتوفى ٣٦٠ هـ) ثم لدى الصاحب بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ).

لقد ضاع نسبه، وأهمل التوحيدي الحديث عنه، وهذا دليل أنه لم يكن مجال فخر، لكننا نستطيع أن نؤكد انتسابه إلى الهوية الإسلامية التي كانت اللغة العربية أحد أهم تجلياتها، وقد كان التوحيدي ابناً باراً بها.

ثقافته:

عاش أبو حيان في العراق فترة طويلة من عمره، ولاسيما في مرحلة التعلم، حيث تلقى علومه على يد علمائه الذين ينتمون إلى مذاهب دينية وفكرية مختلفة، فاستقى علوماً متعددة (أبو سعيد السيرافي الذي علمه النحو، علي بن عيسى الرماني الذي تلقى على يديه علم الكلام والمنطق، وهو أحد أئمة اللغة والأدب والمتكلمين على طريقة المعتزلة، كما درس الفقه الشافعي على أساتذة ثلاثة: القاضي أبي حامد المرروذي وأبي بكر محمد بن علي القفال بن إسماعيل الشاشي، والقاضي أبي الفرج المعافى بن زكريا النهرواني).

وقد درس التوحيدي الفلسفة والمنطق على أبي زكريا يحيى بن عدي النصراني، كما درس الحكمة والمنطق على أبي سليمان محمد بن نهرام السجستاني، وهما من تلامذة الفارابي الذي جعل الأخلاق أساساً للسلوك ونادى بنقاء النفس متأثراً بالتصوف والزهد من جهة وبفلسفة الحكيمين أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى[٥].

---

(٥) أبو حيان التوحيدي 'الصداقة والصديق' مقدمة المحقق ص١٧ بتصرف.

إن هذا الانفتاح على الثقافات المتنوعة (دينية، فلسفية، علمية، تصوفية) بكلّ تلوناتها (العربية واليونانية والفارسية..) جعله مثقفاً موسوعياً منفتحاً على الآخر، وهو ابن ثقافة دينية تجعل المرتبة الأولى عندالله تعالى للإيمان ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٦] وابن ثقافة علمية تجعل العقل رائداً أساسياً للإنسان، دون نفي لقيمة الحدس والطبع.

كل ذلك أهلّه لتقديم أفكار جديدة وجريئة أدت إلى اتهامه بسوء العقيدة، لكننا حين نقرأ كتابه (الإشارات الإلهية) لا نستطيع أن نقبل هذا الاتهام، إذ نلمس فيه نبرة الإيمان وحرارة التهجد.

معاناته

رغم هذه الثقافة الموسوعية والمقدرة الأدبية والفكرية التي تمتع بها التوحيدي، فقد عاش فقيراً لم يجد مصدر رزق له سوى الوراقة التي دعاها 'حرفة الشؤم' ليس لمردودها القليل فقط، وإنما لكونها تأتي على البصر والعمر، على حد قوله، لهذا لاحقه إحساس الغبن والاضطهاد، فهو لم ينل ما يستحق من مكانة رفيعة، إذ عاش منبوذاً من كبار عصره، يغمره شعور الاغتراب!

يبدو لنا هذا الشعور كان طاغياً على تفاصيل حياته، حتى إنه يفتتح إحدى رسائله بالدعاء للغريب بالسلامة فيقول: «أطال الله بقاءكم، وأدام كرامتكم، وحرس نعمه عليكم، وحفظ مواهبه لديكم، ولا أخلاكم من عوائده الجسيمة، وفوائده الكريمة، وجعل حظ الغريب السلامة بينكم، إذا فاتته الغنيمة منكم»[٧].

اجتمعت مصائب الدنيا على التوحيدي، نغص الفقر حياته، واضطرم في أعماقه إحساس بالقلق وعدم الأمان، فامتلأت حياته

---

(٦) الحجرات ١٣.

(٧) رسائل أبي حيان التوحيدي ص٣٢٤.

غربة وخوفاً، لهذا يبدأ رسالته بدعاء، لا يمكن أن يخطر على بال إنسان آمن، إنه الدعاء لكل غريب بالسلامة قبل الغنيمة!! ومثل هذا الشعور يزيد الإنسان تعاطفاً مع الآخر وإحساساً بمعاناته وانفتاحاً عليه! ولاشك أن إحساس الغربة يتضخم بالفقر والعزلة، ولاسيما إذا كان الإنسان مثقفاً يمتلك عقلاً لا يرضيه سوى التساؤل والبحث عن الحقيقة والعدل، وبذلك عانى التوحيدي أعظم بلاء في الدنيا!

ومما زاد إحساسه بالغربة أنه عاش عمراً مديداً، فَقَدَ خلاله الكثير من الأصدقاء الذين ينتمون إلى بلدان شتى، وصفهم بـ«الغرباء والأحباء» ونجده يحدد لنا أماكنهم «فقدتهم بالعراق والحجاز والجبل والري وما إلى هذه المواضع».

لعل طغيان الغربة عليه دفعه إلى تأليف أول كتاب في (الصداقة والصديق) في اللغة العربية، بعد أن افتقد الصديق، فرأى أن يبيّن أهمية الصديق في الحياة، لعله يجد تعويضاً نفسياً، عبر الكتابة، عن فقده في واقع الحياة، لذلك كان معنياً بتقديم المثل الأعلى، فحدّد صفاته التي تؤهله لمكانته الرفيعة في الحياة، ليحرض الناس على تجسيده في علاقاتهم الإنسانية، من أجل الارتقاء بحياتهم اليومية.

كتبه صورة لانفتاحه على الآخر

يبدو لنا أن عالم التوحيدي لا يعرف الحدود المصطنعة التي نعرفها اليوم، كما يبدو أن الثقافة الإسلامية ممثلة باللغة العربية قد ألغت الحواجز النفسية والعرقية والدينية لدى مثقف ذلك العصر، الذي بدا لنا منفتحاً على الثقافات الأخرى، ها هو ذا التوحيدي يصف لنا كتابه (البصائر والذخائر): «حوى من الذهن لواقحه، ومن العقل قرائحه، ومن العلم غنائمه.. ومن التجربة

أعيانها، ومن الأمم ودائعها، ومن الحكمة فرائدها، ومن الأخلاق محاسنها، ومن العرب بيانها، ومن الفرس سياستها، ومن اليونان دقائقها»[٨].

لم يكتف التوحيدي بالسماع عن شيوخه، بل لجأ إلى المطالعة والانتقاء من بطون الكتب، فبذل جهداً مخلصاً «في تنقيتها وتوخي الحق منها»وهو قبل أن يثبت الأقوال والأفكار كان يعرضها «على من يوثق بصناعته، ويرجع إلى نقده واختياره» وبذلك كان حضور الآخر في ثقافته وفي رأيه ونقده حضوراً مؤثراً، حتى ليمكننا القول إنّ اختيار التوحيدي في كتبه كان اختياراً عاما، يشاركه فيه «أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد».

لعل ميزة التوحيدي هذا الاهتمام بالثقافة الفاعلة بالحياة، لهذا كان أحد أسباب تأليفه لكتبه أن يستفيد منها الناس في علاقاتهم في الدنيا ومصيرهم في الآخرة (الصداقة والصديق)، (الإمتاع والمؤانسة)، (البصائر والذخائر)، (الإشارات الإلهية).

وقد بدت لنا كتبه منفتحة في كثير من جوانبها على الحياة العامة نتيجة مخالطته لجميع أنواع الناس، فبدا كأنه واحد منهم، حتى إننا وجدنا الوزير يطلب منه في إحدى ليالي الإمتاع والمؤانسة أن يخبره بحديث العامة أثناء الأزمة الاقتصادية التي حدثت في بغداد في عهده، كما لحظنا في كتبه لغتهم بكل ما فيها من جد وهزل وإسفاف.

وهكذا قدمت لنا كتبه، كما يقول خوان أنطونيو باتشيكو بانياجوا: (سيرة ثقافية ذاتية في مستوى أنشطته المعينة، وهي

---

(٨) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي مجلد ٣، جزء ٢، تحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار أطلس، دمشق، دون تاريخ، ص١٢.

عالمية تماماً على مستوى تطلعاتها ونتائجها، لذلك نجد عبر مؤلفاته التي تنضوي تحت كلمة 'أدب' تاريخ الأدب، والجدل، والتصوف، ما يمكن أن ننعته بـ«الفرد العالمي»)(٩).

إن ذاتية التوحيدي لا تبدو لنا منغلقة على (الأنا) فحساسيته المرهفة وعقله المتأمل، دفعاه إلى أن يجسد معاناته وكأنها معاناة عامة، وبذلك انفتحت الكلمة لديه على آفاق إنسانية رحبة، كما انفتحت على الفلسفة والأدب، فكان فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، كما وصفه ياقوت الحموي.

ملامح من فلسفته:

شغلت التوحيدي أسئلة الوجود، فكان دائب التساؤل والحوار مع الآخر (المعلم، الصديق، الوزير..) بحثاً عن الحقيقة، لذلك كانت معظم كتبه تقوم على الحوار والتساؤل بل نجد كتابه (الشوامل والهوامل) يقوم على تساؤلاته وأجوبة مسكويه عليها، اهتم التوحيدي بالتساؤل حول الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات، ليعرف علة الشيء أو حكمته، لذلك يبدو تساؤله نوعاً من البحث والتحليل ومحاولة الاكتشاف، إنه تساؤل يرقى إلى مستوى الإجابة في كثير من الأحيان «وهو بذلك كله يمهد البيئة المناسبة للبحث العلمي الذي يسترشد بعلامات الاستفهام الفلسفية.. [إنه بذلك يتمكن] من تحريك السكون وغربلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة للمعرفة»(١٠).

سنحاول أن نتلمس بعض معالم فلسفته الإنسانية، لكونها على

---

(٩) أبو حيان التوحيدي أو العالمي الفرد، خوان أنطونيو باتشيكو، مجلة فصول، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر، العدد ٣ خريف ١٩٩٥، ص٤٨.

(١٠) فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدي، حامد طاهر، مجلة فصول، الجزء الثاني، المجلد الرابع عشر العدد ٤ شتاء ١٩٩٦، ص١٤٠.

صلة وثيقة ببحثنا عن صورة الآخر، الذي هو إنسان، قد يختلف عن التوحيدي وعن ثقافته لكنه يلتقي معه في جملة مفهومات عامة، سنحاول أن نلقي عليها الضوء انطلاقاً من السؤال الفلسفي المهمّ الذي سأله التوحيدي لمسكويه عن ماهية النفس فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان! فيحدّد له أهم معالمه وما يشكل هويته: العقل، فالنفس إذا عقلت العقل صارت هي هو، إذ من شأن المعقول والعاقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما.

يبدو لنا أن إنشاء علاقات إنسانية متوازنة أحد أهم شواغله الفلسفية، لهذا ألف كتاباً في (الصداقة والصديق) كما سأل في كتابه (الهوامل والشوامل) ـ مسكويه: ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة (العرق) ولا تجاور بينهما في الدار (الوطن) كواحد من فرغانة وآخر من تاهرت؟

فيجيبه مسكويه: هناك سبب جوهري يتعلق بما هو أصيل وطبيعي كاتفاق النفسين بالمزاج، وهناك سبب عرضي (المودة، المنفعة، اللذة، الأمل، الصناعات، الأغراض ، المذاهب والآراء، العصبيات).

يلفت النظر هذا التفريق بين السبب الجوهري لتقارب الناس الذي يعتمد الجانب النفسي (اتفاق المزاج) هو الجانب الأصيل في العلاقات الاجتماعية، في حين يعدّ الأسباب الأخرى أسباباً عرضية!! لهذا يمكن أن تنشأ صداقة بين أشخاص يختلفون في الآراء والعصبيات، فالمهم هو اتفاق المزاج، وحسن الخلق، لذلك بدا مشغولاً بما يعتري الناس من قبيح الأخلاق، فلاحظنا أنه يثير أسئلة تعين على التواصل الإنساني، وتضع يدها على معوقات هذا التواصل، فيطرح التساؤل التالي: لِمَ ذم الإنسان ما لم ينله؟.. وعلى ذلك عادى الناس ما جهلوا! لِمَ لم يحبوه ويطلبوه ويفقهوه، حتى

تزول العداوة، ويحصل الشرف، ويكمل الجمال، ويحق القول بالثناء، ويصدق الخير على الحق؟

نجد ضمن هذا التساؤل إجابة التوحيدي التي تؤكد أن العلم هو المخلص الأساسي من القبح النفسي الذي يعتري البشر، ويسيء إلى علاقاتهم، ناشراً الشر والعداء بينهم، وهو يبيّن لنا هذه الحقيقة أيضاً على لسان مسكويه إذا أحب الإنسان نفسه أحب صورتها، والعلم صورة النفس، ويعرض من محبة صورة نفسه أن يبغض ما ليس له بصورة، فمتى حصل له علم أحبه، وإذا لم يحصل له أبغضه...

هذا ما يتعلق بأعماق الذات الإنسانية وكيفية إصلاحها بالعلم الذي هو منبع الأخلاق، لكن التوحيدي ينتبه إلى العلاقة بين البشر، فيرى ضرورة المعاونة التي هي أساس المدنية في رأيه، ومثل هذه المدنية لن تتم إلا بمعايشة الناس ومخالطتهم، وهذا يؤدي إلى لذة العمر وطيب الحياة، لذلك يدعو الإنسان إلى التسامح مع أخيه الإنسان، مستخدماً اللغة المنطقية المقنعة، لهذا يخاطب الإنسان «وأنت لم تجد من نفسك وهي أخص الأشياء بك ـ مساعدة لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك وهي أقرب الأمور إليك ـ موافقة لهواك، فكيف تلتمسها من غيرك»(١١).

يلفت نظرنا هذا الحوار المباشر للمتلقي، إنه يحاول أن يقنعه بضرورة تحمله لأخيه الإنسان، ويضرب له مثلاً من نفسه وبدنه كيف لا يطيعانه، لذلك يحدث صراعاً بين عقله وهواه، بل كثيراً ما يعجز الجسد عن القيام بما يناط به من أعباء! فكيف تريد من الصديق أن يكون وفق هواك دائماً؟!!

---

(١١) الهوامل والشوامل، أبو حيان التوحيدي ومسكويه، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١، ص٢-٣.

الآخر الفارسي:

انطلق التوحيدي في تقديم صورة الفرس من ثقافته الإسلامية المنفتحة على الآخر، أي ينطلق من ثقافته المتوارثة، من أجل خدمة الإنسان، وهو بذلك يتمثل قول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه «الحكمة ضالة المؤمن فخذ ضالتك ولو من أهل الشرك» لذلك لمسنا الكثير من الحكم الفارسية واليونانية والمسيحية والمجوسية في كتبه، فهو يبحث في حكمة الفرس عما يجعل حياة الأمة أفضل «الفرس تقول: لم يجتمع ضعفاء إلا قووا، ولم يتفرق أقوياء إلا ضعفوا حتى يخضعوا».

كما تجعل هذه الحكم حياة الإنسان أفضل لذلك تتنوع صيغة الخطاب فيها بين الصيغة العامة التي تستخدم ضمير الجماعة، كما رأينا سابقاً، وبين الصيغة الفردية التي تخص بالخطاب الإنسان نفسه «كانت الفرس تقول: من قدر على أن يتحرّز من أربع خصال، لم يكن في تدبيره خلل: الحرص والعُجب، واتباع الهوى، والتواني».

فنسمع صوت التوحيدي معقباً على هذه الحكمة «لقد صدقت الفرس في هذا، والأمم كلها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات، ولا أحد قد يطمح إلى الكمال، ويطاول إلى الفضل، إلا وهو يعلم أن الحرص يسلب الحياء، والعُجب يجلب المقت، واتباع الهوى يورث الفضيحة، والتواني يكسب الندامة».

يلفت نظرنا نسبة هذا القول الحكيم للفرس عامة، ليؤكد أن الاختلاف اللغوي لا يعني تباينا في العقول، فالشعوب جميعاً تملك الحكمة لأنها تملك العقل.

مقابل هذه الصورة العامة المستمدة من حكماء الفرس، ظفرنا بصور خاصة لرجال السلطة والعلماء الذين ينتمون في أصولهم إلى

الفرس، وإن كانوا ينتمون في ثقافتهم إلى الحضارة الإسلامية، كما ظفرنا بمعايشة مظاهر الصراع والتمازج الحضاري بين العرب والفرس، كل ذلك بفضل علاقات التوحيدي الغنية والمتشعبة مع أبناء عصره، فقد كان منفتحاً على الآخر دون أن يمنعه عن ذلك الاختلاف العرقي أو الديني.

١ - رجال السلطة:

تبدو لنا السلطة آخرُ يواجه بالعداء أبا حيان التوحيدي، فقد عرفنا ثلاثة وزراء معاصرين له: المهلبيَّ الذي نفاه من العراق لسوء عقيدته، وابنَ العميد والصّاحبَ بن عباد احتقراه وعاملاه معاملة الخادم حتى إن الصاحب بن عباد يقول له حين مرّ على ديوان الوراقة الذي يعمل فيه التوحيدي، فأراد أن يقوم لتحيته، ردّه قائلا: ليس مثلك من يقوم لمثلنا!! متجاهلاً علمه وأدبه، وبذلك ناله أسوأ ما يمكن أن يناله مثقف على يد السلطة من اضطهاد معنوي ومادي، رغم أن هذه السلطة كانت، في معظمها، من فئة الأدباء، ومن المفروض أن تحتفل بالأديب وتنظر إليه على أنه قرين لها، لكنها تخالف المتوقع فتضطهد التوحيدي، ربما لأنها لا تريد لأحد أن يصل إلى مرتبتها، كما لا تريد لأحد أن يخطّئها، كما فعل التوحيدي نفسه مع ابن عباد، لذلك بالغت السلطة السياسية في إذلاله، لكن التوحيدي سيردّ الإهانة بإهانة تبقى على مرّ الأيام، فيؤلف كتاباً يدعوه (مثالب الوزيرين) لا يترك سيئة تسلب المرء الشرف إلا ويلحقها بالصاحب بن عباد وابن العميد، فهاهو ذا يخاطب الأخير قائلاً: هل عندك أيها الرجل المدعي للعقل، المفتخر بالمال والمتعاطي للحكمة إلا الحسد والنذالة؟ تزعم أنك من شيعة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس، أو كان هؤلاء يضعون الدرهم

على الدرهم؟. أو أشاروا في كتبهم بالجمع والمنع ومطالبة الضعيف والأرملة بالعسف والظلم؟ فيا مسكين استحِ فإنك لا مع الشريعة ولا مع الفلسفة وقد خسرت الدنيا والآخرة[١٢].

إنه يسلخ ابن العميد عن جميع المكارم، ولم يبقِ له إلا الحسد والنذالة، حتى النواحي العلمية والأدبية التي عرف بها لم يبق له منها إلا الجهالة والضلالة، وبذلك لا يكتفي بأن يجعله يخسر دنياه بسبب صفاته هذه، بل يتعدى ذلك إلى آخرته، لأن صفات النذالة والظلم ستجعله يخسر الدارين، كما تبطل ادعاءه بأنه فيلسوف، يسير على خطا الفلاسفة اليونانيين! الذين قرنوا حكمتهم بسلوكهم الحميد.

وقد نال الوزير ابن عباد من سهام التوحيدي أكثر من ذلك، ربما لما ناله من إهانة على يديه، فجسد لنا غروره وقد استحال إلى غباء، فيخدعه «الصبي ويخلبه الغبي، لأن المدخل عليه واسع، والمأتي سهل، وذلك بأن يقال: مولانا يتقدّم بأن أُعار شيئاً من كلامه، ورسائل منظومه ومنثوره، فما جبت الأرض إليه من فرغانة ومصر وتفليس إلا لأستفيد من كلامه وأفصح به.. فسبحان من جمع العالم في واحد.. فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويتبسّم، ويطير فرحاً ويتقسّم.. وهو في كل ذلك يتشاكل ويتحايل ويلوي شدقه، ويبتلع ريقه، ويردّ كالآخذ، ويأخذ كالممتنع، ويتمالك ويتقابل ويتمايل، ويحاكي المومسات..»[١٣]. وقد وصفه في مكان آخر بـ (المخنث الأشمط).

---

(١٢) مثالب الوزيرين ص٢١٥.

(١٣) الإمتاع والمؤانسة ج١/ص٥٥.

يبدو لنا التوحيدي مدركاً لنقاط ضعف ابن عباد، والمفاتيح التي يؤتى منها، لكنه مثقف يحترم نفسه بقدر ما يحترم كلمته، لهذا لم يمدحه متملقا، بل حاول أن يبرز سعة علمه أمامه، فكان جزاؤه الإهانة والإهمال!! وهو هنا لا يكتفي بأن يصفه بخفة العقل كالصبي، بل نجده ينزع عنه أية صفة محتملة للرجولة، فيصف له صورة هزلية (كاريكاتورية) تضعه في خانة المرأة المومس!! وهذه أفظع إهانة يمكن أن تلحق برجل باعتقادنا!

إن ما يلفت النظر إحساس التوحيدي أنه قد جانب الموضوعية في حديثه عن مثالب الوزيرين، وهو يتحدث بصراحة عن هذا الأمر، لذلك يبيّن لنا سبب تجنيه «إني رجل مظلوم من جهة، وعاتب على معاملتي، وشديد الغيظ لحرماني.. فلو كنت معتدل الحال بين الرضا والغضب، أو عارياً جملة، كان الوصف أصدق والصدق به أخلق..».

وقد كان مدركاً لسطوة السلطة الحاكمة، لذلك لم يحرر الكتاب وينشره على الملأ إلا بعد وفاة ابن عباد «فإن جانبه مهيب، ومكره دبيب..».

رغم ذلك لم يتخلَّ التوحيدي عن موضوعية رجل العلم بشكل كامل، لذلك نجده يتحدث عن بعض الإيجابيات التي لمسها لدى ابن عباد، فنجده يقول مثلاً: «إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان، قد نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافاً.. وهو حسن القيام بالعروض والقوافي..».

وقد وجدنا التوحيدي محقاً في بعض نقده، خاصة حين نقد تكلف ابن عباد اللغوي، الذي يبعد أسلوبه عن القلب، ويغرقه بالسماجة! وقد أورد التوحيدي نقده الأسلوبي على لسان (فيروزان المجوسي) بعد أن سمع ابن عباد يقول له: «إنما أنت مخش مجش

محش، لا تهش ولا تبش ولا تمتش، فقال له فيروزان.. كلّمنا بما نعقل على العادة التي يمليها العمل، والله ما هذا من لغة آبائك الفرس، ولا لغة أهل دينك من هذا السواد، فقد خالطنا الناس فما سمعنا منهم هذا النمط، وإني أظن لو دعوت الله بهذا الكلام لما أجابك!»[١٤].

إنّ الاستهجان اللغوي لا يأتي على لسان عالم لغوي كأبي حيان، وإنما على لسان إنسان مجوسي، لا باع له في اللغة والفصاحة، ومع ذلك يستغرب هذا النمط من الكلام، فيسخر من قائله، لأنه يتكلم لغة لا هوية لها، وتصل السخرية ذروتها حين يبيّن أن ابن عباد لو دعا ربه بمثل هذه اللغة الهجينة لما استجاب له!!.

إذاً استخدم الوزير لغة لا تنتمي إلى اللغة المتوارثة عن الأجداد، كما لاتنتمي إلى لغة الدين الإسلامي، اللافت للنظر هنا، استخدامه لغة «أهل دينك»، إذ يبدو الدين وقد أصبح نسباً يربط بين الناس جميعاً، وقد تجلى هذا النسب باللغة العربية البعيدة عن التكلف.

ومع أن الوزيرين المهجوين من فارس، لكننا لم نلاحظ أن التوحيدي عاب عليهما هذه النسبة، فلم يرد هذا الأمر، إلا في معرض الهجوم على الأسلوب الذي لم يكن أسلوباً فارسياً ولا عربياً! وبالتالي فإن ذكر الأسلوب الفارسي هنا لم يحمل أية دلالة سلبية.

كذلك لم يبدُ لنا التوحيدي منتصراً للعروبة ضد فارسية الوزيرين، فقد كان من مؤيدي الأسلوب البعيد عن التكلف، والقريب من القلب، وإن كنا قد لمحنا في (مثالب الوزيرين) أنه حين كان يتحدث عن أخلاق ابن العميد، كان يصفه بأنه يخفي في قلبه 'بغض العرب والأكلة' لأنه كان بخيلاً!

---

(١٤) مثالب الوزيرين ص٧٤.

من هنا نستطيع أن نلمح أن بغض العرب، في زمن التوحيدي، كان من مثالب الأخلاق كالبخل تماماً، وقد لاحظنا التزام التوحيدي الحياد بعد أن ذكر هذه المثلبة، فلم نجده يعلق على ذلك، لا ندري ربما لأن الحكام في تلك الفترة كانوا من غير العرب، لكنهم مازالوا يقيمون للعرب بعض الوزن، والدليل أنهم حافظوا على الخلافة العباسية رغم ضعفها؟ .

إذاً من المستبعد أن يكون التوحيدي قد هاجمهما لكونهما فارسيين، ومما يؤكد ذلك أنه مدح الوزير البويهي الآخر (ابن سعدان) الذي أكرمه، ومنحه المكانة التي يستحقها، بل جعله نداً له، لذلك لا يجد حرجا من أن يشترط على هذا الوزير كي يبدأ مؤانسته بحديثه أن يؤذن له في كاف الخطاب، وتاء المواجهة، حتى يتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، ويركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاوبة (مواربة) ولا انحياش (انقباض) فالكلفة في الخطاب وتفخيم المخاطب ترهق نفس المتكلم وتذكر العالم التوحيدي بأنه دون محدثه الوزير.

وقد سمح له الوزير قائلاً : «إن الله تعالى على علو شأنه، وبسطه ملكه، وقدرته على جميع خلقه - يواجه بالتاء والكاف.. وكذلك رسوله(ص)، والأنبياء قبله(ع)، وأصحابه (رض)، والتابعون لهم رحمة الله عليهم، وهكذا الخلفاء، فقد كان يقال للخليفة: يا أمير المؤمنين أعزك الله، ويا أمير المؤمنين أصلحك الله... وما عاب هذا أحد، وما أنف منه حسيب ولا نسيب... وإني أعجب من قوم يرغبون عن هذا وشبهه، ويحتسبون أن في ذلك ضعة أو نقيصة... وأظن ذلك لعجزهم وفسولتهم»[١٥].

---

(١٥) الإمتاع والمؤانسة ص٢٠-٢١.

لاحظنا لدى التوحيدي كبرياء المثقف، الذي يطمح لجعل نفسه مساوياً لأصحاب السلطة، على الرغم من مخالطته للعامة وحبه للغرباء، وما رأيناه من استجداء لقوت يومه!!

كما يتراءى لنا سبب إعجابه بالوزير (ابن سعدان) أنه يجمع إلى تواضعه تمسكه بروح الدين الإسلامي، فيتخذ من إيمانه بالله ورسوله هادياً له في الحياة، كما يتخذ من الخلفاء الراشدين قدوة له في تعاملهم مع الناس، فتلغي الروح الإسلامية السمحة الفارق بين الحاكم والمحكوم.

هذه الصورة المشرقة التي رسمها التوحيدي لمعاصره من الوزراء (ابن سعدان) سنجده يرسمها أيضاً لوزراء عاشوا في عصور عباسية سابقة، كالوزير (خالد بن برمك) الذي يصفه بأروع الصفات «ما رأيت مثل خالد بن برمك، بلاغته أعرابية، وطاعته أعجمية، وآدابه عراقية، وفصاحته شامية..»(١٦).

أما ابنه يحيى بن برمك الذي تسلم مقاليد الأمور زمن هارون الرشيد فقد وصفه التوحيدي (في الصداقة والصديق) على لسان (ثعلب) أيضاً بصفات نادرة حتى كان في عداوته أنفع لعدوه من صداقة غيره لصديقه.

يبدو لنا إعجاب التوحيدي بآل برمك كان كبيراً، لكنه لم يصرح به مباشرة، فقد كان يأتي بأخبارهم عبر إسناد لا ندري إن كان وهمياً أم أنه يستند إلى ذوي العلم والأدب، يقول مثلاً: «حدثني كرامة قال: قدم علينا رجل من ولد معدان بن عبد المغني، وكان شاعراً قد نال من البرامكة، فقلنا له: كيف تركت آل برمك؟ قال تركتهم وقد أنست بهم النعمة حتى كأنها منهم أو بعضهم».

---

(١٦) البصائر والذخائر أبو حيان التوحيدي المجلد ٢ الجزء ١ تحقيق: د. إبراهيم، مكتبة أطلس، دمشق، دون تاريخ، ص٢٥٤.

ولو عدنا أكثر إلى الوراء، إلى زمن العداء بين الإسلام والفرس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، لوجدنا التوحيدي يحدثنا عن ذكاء القائد الفارسي (الهرمزان) الذي هزم في معركة القادسية، وحين أراد الخليفة قتله استسقى ماء، فأتي به، فأمسك القدح في يده واضطرب، فقال له عمر: لا بأس عليك، إني غير قاتلك حتى تشربه، فألقى القدح من يده، وأمر عمر بقتله، قال: أو لم تؤمني؟ قال:كيف أمنتك؟ قال:قلت لابأس عليك حتى تشربه،فقولك: لابأس أمان، ولم أشربه، فقال الزبير وأنس وأبو سعيد الخدري: صدق يا أمير المؤمنين، فقال عمر: قاتلك الله، أخذت أماناً ولم أشعر!(١٧).

ينتهز القائد الفارسي الرغبة الأخيرة المتاحة له قبل الموت (طلب قدح الماء) ليجعلها سبباً في حياته، يوحي للآخرين بخوفه، وهو يمسك القدح، فيهدئ الخليفة من روعه، ويعطيه الأمان حتى يشرب الماء، فيرمي القدح، ليكسب الأمان الذي أعطي له!! وبذلك يسعفه ذكاؤه بإنقاذ حياته، كما تسعفه نزاهة المسلمين الذين يقفون إلى جانبه في تفسير قول الخليفة وجعله أمانا له، والأهم من ذلك سعة صدر الخليفة المسلم الذي يحترم كلمته حتى مع عدوه الذي قاتل المسلمين!!

في مقابل الخليفة المتسامح أظهر التوحيدي ملك الفرس (أنو شروان) حكيماً متسامحاً، فقد رفع له أن النصارى الذين يحضرون ببابه، يعيبونه ويتهمونه بالتجسس، فقال: «من لم يظهر ذنبه لم تظهر منا عقوبة له».

إن الملك لا يأخذ الناس بالشبهات، ولا يسمع للنمّامين، إنه يعامل الناس معاملة واحدة ولو كانوا مخالفين له في الدين، يضمرون العداء، يعاملهم على ما يظهرون لا على ما يبطنون.

---

(١٧) الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص١٢٠.

تتضح هذه المعاملة الراقية التي تقترب من روح الإسلام المتسامحة، التي تجعل قيمة الإنسان في عمله لا في نسبه، فقد أنّبت العامة الملك الفارسي لتقديمه أحد الناس ، رغم أنه لا شرف له أصيل ولا نسب، فيقول لهم: «اصطناعنا له لا لنسبه»(١٨).

تبلغ هذه المعاملة أقصى مدى من التسامح،حين نجد الملك (أنوشروان) يتستّر على رجل سرق جام ذهب في مجلسه، وحين تفقّده صاحب الشراب، ولم يجده قال: لا يخرجن أحد حتى يفتش، فقال أنو شروان: لا تعرضوا لأحد، فقد أخذه من لا يرده، ورآه من لا ينمّ عليه.

يبدو لنا أن حكمة هذا الملك وأقواله شكلت جزءا من الثقافة الإسلامية، إلى درجة باتت تظهر في رسائل الأدباء، وقد وجدنا التوحيدي يورد في (الصداقة والصديق) رسالة للحسن بن مسلم إلى صديقه الذي عاتبه لابتعاده عنه، فنجده يقول «غير أني أحيا بالتذكر والرجاء مدى النأي إلى اللقاء، وأجد عقلي بما أفدت منك متقوّتا زمناً طويلاً، كقول أنو شروان: قوت العقول الحكم، وقوت الأجساد المطعم»(١٩).

كذلك ترددت أقوال الوزير الحكيم (بزرجمهر) في كتابات التوحيدي، وسنلاحظ أنه لجأ إلى ذكر الكثير من الحكم التي تتعلق بالعلاقات بين الناس، ولاسيما أنه عانى من توتر العلاقة بينه وبين الآخرين، فنجده يركز على ما يداوي جراحه، فيبين لأصحاب السلطة، على لسان الوزير الحكيم، كيف يتعاملون مع الناس حسب مستواهم الثقافي ووعيهم «عاملوا أحرار الناس بمحض المودة،

---

(١٨) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي الجلد ٢ الجزء ٢ تحقيق: د. إبراهيم كيلاني، دار أطلس، دمشق، دون تاريخ، ص٢٩٨-٢٩٩.

(١٩) الصداقة والصديق ص١٣٥.

والعامة بالرغبة والرهبة، وسوسوا السفلة بالمحاور (الخشبة) صراحاً».

افتقد التوحيدي معاملة الأحرار، وعومل معاملة الخدم والعبيد، لذلك وجدناه ينتقي من الحكم ما ينتصف له، أو ما يعزيه، لنتأمل هذا القول لبزرجمهر «مما يدل على أن القدر حقّ تأتي الأمور لأهل الجهل، وتحرّفها عن العلماء مع علمهم»[٢٠].

ونظراً لأهمية أقواله وحكمه أحاط بها المعجبون الذين استكثر بعضهم أن تنسب لبزرجمهر، فأخذوا ينسبونها لمن يستحقها، يقول التوحيدي «حدثني ثقة أنه رأى رجلاً من أصحاب الإمامية، يضع على حكم بزرجمهر أسانيد أهل البيت رضوان الله عليهم، فقيل له: ما هذا؟ فقال: ألحق الحكمة بأهلها!»[٢١].

إن هذا الانتحال ينتج عن التعصب لآل البيت الذين يجب أن يقولوا أو يقوّلوا أشرف الكلام بما أنهم أشرف الناس!! كما أن هذا السطو مصدره الإعجاب بأقوال بزرجمهر التي تبلغ المثل الأعلى في الحكمة، فرأى أولئك المتعصبون لآل البيت أن يلحقوها بمن يعدونهم المثل الأعلى لهم! فهم يضنون على الآخرين أن يقولوا الحكمة، إذ يجب أن تكون خالصة لآل البيت! مثل هذا الانحراف لم يقبله التوحيدي، ففضح من يقوم به.

٢ - علماء من فارس:

قدم لنا التوحيدي في كتبه النشاط العلمي الذي كان منتعشا في القرن الرابع الهجري، ولا أدري إن كان يصح لنا استخدام مصطلح (علماء فارسيون) في الحضارة الإسلامية التي اتخذت

---

(٢٠) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي المجلد ١ تحقيق: د. إبراهيم كيلاني، دار أطلس، دمشق، ط١، ١٩٦٤، ص٢٤.

(٢١) المصدر السابق، المجلد٢/ج٢/ص٥٣٣.

العربية لغة الإبداع، ولو تأملنا العلماء الذين أبدعوا في علوم اللغة العربية لوجدنا معظمهم ينتسب إليها بالثقافة لا بالدم، لذلك من الأفضل أن نطلق عليهم لقب علماء مسلمين.

يبدو لنا أن هؤلاء العلماء كانوا معتزين بأنسابهم، وقد أورد التوحيدي، في مقدمة الجزء الثاني من المجلد الثاني، قول أحمد بن الطيب السرخسي، الذي ينتمي إلى نواحي خراسان، وكان تلميذاً للكندي، ومولى للخليفة المعتضد لا يحب أن يخطئ أحد اسمه واسم أبيه (أحمد بن الطيب)، وولاءه، والبلد الذي فيه مولده ومولد أبيه، ثم بعد ذلك قيمته ومقداره من العلم.. «وفي الوقت نفسه نجد هؤلاء العلماء يحبون اللغة العربية حتى إن البيروني نجده يقول «أن أُهْجَى بالعربية أحب إلي من أن أُمْدَحَ بالفارسية».

وقد كان معظم العلماء الذين تلقى التوحيدي علومه على أيديهم من أمثال هؤلاء، ولعل أهم شيوخه هو (أبو سليمان السجستاني) الذي يصفه في كتبه بأروع الصفات، وهو حين يقارنه بعلماء زمانه نجده يقول: «أدقهم نظراً وأقعرهم غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة عن العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد في الخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز..»[٢٢].

تبدو لنا الحاسة النقدية، لدى التوحيدي، دائمة الحضور،وهو رغم إعجابه بشيخه إلا أنه لا يغفل نقده، فيبين محاسنه ومساوئه، لكن اللافت للنظر، هنا، نقد لهجة أستاذه ولكنته وأسلوبه، صحيح أنه من أفضل العلماء وأعمقهم، غير أنه لا ينطلق بالحديث بسبب لكنته الأعجمية، التي يرى أن أسبابها ليس الأصل الأعجمي فقط وإنما قلة قراءة الكتب!!

---

(٢٢) الإمتاع والمؤانسة ج١/ص٣٢.

يبدو لنا التوحيدي يقدر أخذ العلم بالسماع كما يقدر أخذه بالنظر (المطالعة) لأن ذلك يتيح للمتعلم أن يتلقى علومه من المعاصرين عن طريق السماع، ومن السابقين له عن طريق النظر (القراءة) لذلك نسمعه يمتدح كتاب (أبي زيد البلخي) فيقول «لم أر في القرآن كتاباً أبعد مرمى، ولا أشرف معان من كتاب لأبي زيد البلخي، وكان فاضلاً يذهب رأي الفلاسفة، ولكنه تكلم في القرآن بكلام دقيق لطيف، وأخرج سرائر ودقائق وسماه (نظم القرآن).. ويقال له 'جاحظ خراسان'».

لنلاحظ التمازج الثقافي بين البلاد الإسلامية، فعندما ينبغ عالم في خراسان يقرن اسمه بعالم نبغ في بغداد في زمن مضى هو الجاحظ! حتى عناوين الكتب نجدها متشابهة، يقال إن للجاحظ كتاباً في نظم القرآن مازال مفقوداً!

سنجد أن علاقة التوحيدي بأبي سعيد السيرافي علاقة نادرة تجتمع فيها الصداقة بالعلم، منحه أروع الصفات العلمية والإنسانية «عالم العالم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض»، لذلك يصف علاقته به قائلاً: «وأما سيدي أبو سعيد (السيرافي) فوالله إني لأجد به وجداً أتهم به نفسي، ... وإني أرى حديثه آنق من المنى إذا أدركت، ومن الدنيا إذا ملكت، وإن تمازجنا بالعقل، والروح، والرأي، والتدبير، والنظر، والإرادة، ، والاختيار ، والعادة ليزيد على حال توأمين تراكضا في رحم، وتراضعا من ثدي، ونوغيا في مهد، وما أخوفني أن يؤتى من جهتي، أو أوتى من جهته، وإن عاقبته موصولة بعاقبتي،لأني مأمنه هومأمني، وماأكثر مايؤتى الإنسان من مأمنه».

إننا أمام تلميذ يجل أستاذه ويحبه أعظم الحب، يرى حديثه أجمل ما في الدنيا، كما أننا أمام صديق يمتزج روحياً وعقلياً مع صديقه،يبلغ هذا التمازج أقصاه حين يشبه علاقته به بعلاقة التوأم

بأخيه، فيجعلها أقوى من رابطة الدم في أنصع تجلياتها (التوأمة).

ولعل أروع مظهر لهذه الصداقة هو تلك اللغة المبدعة التي توحي لنا باستثنائية العلاقة بينهما، خاصة حين يدعو صديقه بالمأمن، نلمح في هذا المقطع قلق التوحيدي على هذه العلاقة، وخوفه من تدميرها على يد الآخرين.

وقد كان معظم علماء عصره أصدقاء له، حتى إننا وجدنا لديه ظاهرة التأليف المشترك التي مازلنا نفتقدها إلى اليوم، فقد كان كتابه (الهوامل والشوامل) نتيجة جهد مشترك بينه وبين مسكويه، وقد بناه على شكل أسئلة يطرحها التوحيدي عليه، لكن هذه الأسئلة لم تكن تصدر من تلميذ إلى أستاذه، إذ بدت لنا أشبه بحوار الند للند، وهو رغم إعجابه بمسكويه لم يغفل عما يعيب العالم فيه، فيقول: «أكره له المشاغبة في كل ما يجري، لا يجد في نفسه من المكانة والقرار ما يعلم معه أن مضاءه في فن آخر هو فيه قصير الباع، بليد الطباع ، وصاحب هذا المذهب ممكور به، مصاب بجيد رأيه، وقد أفسده قال المهلب.. قال ابن العميد.. وما ذكره لهذين إلا استطالة على الحاضرين، والتشيع بذكر الرجال واضع من قدر الرجال»[٢٣].

ينتقد مسكويه لمحاولته ادعاء العلم في كل شيء، لأن ذلك يفضي به إلى عدم الدقة في القول، ومما يفسد آراءه أيضاً محاولته الاستناد على أقوال ذوي السلطة (المهلب، ابن العميد..) يريد بذلك أن يمنح آراءه قوة خارجة عن سياقها، فيمارس نوعاً من الإرهاب الفكري على السامع، وهذا مما يسيء إلى شخصية العالم ويزري بها! لأن المرجع الأساسي للعالم المعرفة والتعلم لا أقوال ذوي السلطة ولو كانوا من الأدباء!

---

(٢٣) الصداقة والصديق ص٧٨-٧٩.

يبدو لنا التوحيدي مهتماً بالجانب الخلقي للعلماء، فها هو ذا يصف ابن شاهويه «ليس هناك كفاية ولا صيانة ولا ديانة ولا مروءة، فهو مشؤوم نكد، ثقيل الروح، شديد البهت» أي الكذب.

نلاحظ أنه يشترط أن يكون العالم، إلى جانب كونه أخلاقيا، خفيف الروح، حتى إننا نجده يصف أبا بكر القومسي الفيلسوف «وهو بجهله مع خفة روحه، وقبح وجهه أدخل في العين، وألصق بالقلب من غيره مع علمه، وثقل روحه، وحسن ظاهره» فهو ينتبه إلى قضية الحضور الجذاب للعالم، لأنه بمثل هذا الحضور يستطيع أن يؤثر في المتلقي بشكل أقوى، فقد كان العالم المدرس هو وسيلة العلم الأساسية في ذلك العصر.

ثمة بعض التناقض في وصفه لبعض رجالات عصره، فإذا كان قد وصف القومسي في (الصداقة والصديق) بالجهل فإنه يصفه في (الإمتاع والمؤانسة) بـ«حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر العجيبة، جمّاعة للكتب الغريبة، محمود العناية في التصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التردد في الدراسة، إلا أنه غير نصيح في الحكمة، لأن قريحته ترابية»(٢٤).

لعل المقصود بصفة الجهل التي أطلقها التوحيدي على القومسي أنها مرادفة لعدم الابتكار، ومحدودية أفقه، إذ يهمه الجمع والتصحيح وتكرار أقوال الآخرين، وبذلك تنتفي صفة التناقض لدى التوحيدي.

لم تقتصر هذه الصورة الحية والراقية لعلماء ذلك العصر الذين ينتمون للفرس، بل نجد هذه الصورة تشمل البسطاء من الناس أيضاً، فقد حدثنا (في الليلة الثالثة من 'الإمتاع والمؤانسة') عن شيخ خراساني يسوق الجمال عائداً من الحج، وشاهد الوزير

---

(٢٤) الإمتاع والمؤانسة ج١/ص٣٤.

ابن بقية مصلوباً على جذع، وقد صلبه الملك عضد الدولة، فقال: لاإله إلا الله، ما أعجب أمور الدنيا وما أقل المفكّر في عِبرها وغِيرها، عضد الدولة تحت الأرض وعدوّه فوق الأرض! وبفضل كلمات هذا الشيخ الحكيم تمّ دفنه!

٣ ـ التعالي العنصري لدى العرب والفرس:

كانت الدعوة الإسلامية إلى المساواة هي الحالة العامة السائدة نظرياً وعملياً بين العرب والإيرانيين، لكن الساحة لم تخل من مظاهر صراع كانت وراءه مصالح سياسية، وضعف في العقيدة الدينية.

وقد لمسنا توتر العلاقة العربية الفارسية أحياناً منذ العصر الأموي، واستمر في العصر العباسي، وقد لاحظنا تجلياته لدى الجاحظ في مواجهته الحركة الشعوبية في كتابه (البيان والتبيين) لكننا لاحظنا مدى انفتاح الجاحظ وتمثله الفكر الإسلامي، حين قام بتصوير الفرس بطريقة موضوعية في كتابه (البخلاء) سيتابع تلميذه التوحيدي خطا أستاذه الذي يكنّ له كل إعجاب، فيتتبع تمثله للروح الإسلامية بكل انفتاحها على الآخر، كما سنجد لديه نوادر البخلاء، وإن كانت بنسبة أقل، وسيركز الضوء على أهل مرو كما فعل الجاحظ «حكى لنا ابن أسادة قال: كان عندنا رجل أعمى يطوف ويسأل، فأعطاه مرة إنسان رغيفاً، فدعا له، وقال: أحسن الله إليك، وبارك عليك.. وردّ غربتك، فقال له الرجل: لِمَ ذكرت الغربة في دعائك، وما علمك بالغربة؟ فقال: الآن لي ههنا عشرون سنة ما ناولني أحد رغيفاً صحيحاً».

فهو يمدح كرم الرجل الغريب، ويذم بخل أهل المدينة الذين لا يتصدقون على الفقير برغيف كامل، يؤكد التوحيدي هذه الصفة على لسان أستاذه أبي سليمان السجستاني «كنا نحفظ ونحن

صفار: احذروا حقد أهل سجستان،وحسد أهل هراة،وبخل أهل مرو»، يدهشنا هنا تلك المقدرة في الانفتاح على الذات، والجرأة على إعلان عيوبها، فالعالِم الذي ينتمي إلى (سجستان) لا يخجل من أن يحذرنا من حقد أهل مدينته، أو مساوئ المدن الأعجمية الأخرى.

نقل لنا في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) أشد لحظات الصراع الفارسي العربي أثناء الفتوحات، فنسمع الحوار الذي دار (عن طريق الرسائل) بين سعد بن أبي وقاص ورستم صاحب الأعاجم الذي يهاجم به العرب المسلمين، ويرد على قول ابن وقاص «إسلامكم أحب إلينا من غنائمكم، وقتالكم أحب إلينا من صلحكم»، قائلاً: «أنتم كالذباب إذ نظر إلى العسل، فقال من يوصلني إليه بدرهمين، فإذا نشب فيه، قال من يخرجني منه بأربعة، وأنت طامع والطمع سيردّك..».

هنا ينقل لنا وجهة نظر الفرس الذين قاتلوا المسلمين التي ترى أن الجانب المادي لا الروحي كانت من أسباب الفتوحات الإسلامية، وبذلك تم تقديم وجهة النظر المناقضة التي تسيء للمسلمين دون أي حرج، بل ينقل لنا عنجهية رستم واحتقاره للعرب وتشبيهه العرب بالذباب.

استطاع أبو حيان، في الإمتاع والمؤانسة، أن يسجل لنا نبض الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في عصره أي في القرن الرابع الهجري، فتعرّفنا على مظاهر الوفاق بين العرب والفرس، ومظاهر الصراع بينهما، وكيف اتسم بالتوتر والبغضاء أحياناً، فبدأنا نلاحظ وجود كتب في ذم العرب وسبّهم (كتاب الجيهاني) كما يروي التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) كذلك نجد أن هذا الموضوع بات من الموضوعات الحيوية التي تستحق النقاش في

مجلس الوزير، ففي الليلة السادسة يسأله ابن سعدان التوحيدي «أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟» فيأتي جوابه، بشكل دبلوماسي، على لسان الأديب (ابن المقفع) في تفضيل العرب، لأنهم «أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم» في حين وجدناه يصف الفرس على لسانه «قوم عُلموا فتعلموا، ومثّل لهم فامتثلوا.. ليس لهم استنباط ولا استخراج».

يتظاهر أبو حيان بالموضوعية لذلك يرفض في البداية أن يجيب صراحة عن سؤال الوزير (الفارسي) فيتوارى عبر خطاب ماكر، خلف ابن المقفع الذي يصفه قائلاً: هو أصيل في الفرس عريق في العجم، مفضّل بين أهل الفضل، وبذلك يوهم المتلقي بحياديته في البداية، لكنه بعد ذلك يتعجب من صنيع (الجيهاني) وهو وزير للسامانيين، يظهر الإسلام ويبطن الكفر، الذي ألف كتاباً يسب فيه العرب ويفضح مساوئهم، فهم «يأكلون اليرابيع والضباب والجرذان، ويتعاورون ويتساورون، ويتهاجون، ويتفاحشون، كأنهم قد سلخوا من فضائل البشر، ولبسوا أهب الخنازير.. لهذا كان كسرى يسمي ملك العرب 'سكان شاه' أي ملك الكلاب»، فيرد عليه أبو حيان مدافعاً: «أتراه لا يعلم لو نزل ذلك القفر وتلك الجزيرة كل كسرى كان في الفرس، وكل قيصر كان في الروم.. ما كانوا يعدون هذه الأحوال لأن من جاع أكل ما وجد.. حباً بالحياة..»، فالطبيعة القاسية أجبرت العرب على مثل هذا الطعام ومثل هذه التصرفات التي تقوم على الصراع فيما بينهم، كل ذلك من أجل الحفاظ على الحياة، وهذه حالة إنسانية عامة لا تخص العرب وحدهم، بل من الممكن أن يعيشها أرقى الناس، لو عاشوا مثل هذه الظروف القاسية.

لكن التوحيدي يبيّن لنا أن العرب حين تجود الطبيعة عليهم «تنافسوا في أفعال المعروف» وهم حين ظهرت النبوة بينهم «تحولت محاسن الأمم إليهم، وكيف وقعت فضائل الأجيال عليهم».

لا يكتفي التوحيدي برده هذا، وإنما نجده يتابع الجيهاني في أفكاره ليبيّن انحرافها عن الصواب، فيعلق على قوله: «مما يدل على شرفنا وتقدمنا وعزنا وعلو مكانتنا، أن الله أفاض علينا النعم وبوّأنا الجنان والأرياف.. ولم يفعل ذلك بالعرب، بل أشقاهم وعذبهم في جزيرة حرجة..»، فيجيبه التوحيدي راداً الأمور إلى حقائق كونية مبيناً أن قيمة الإنسان لا تكون بالمكان الذي يسكنه: «ألا يعلم أن المدار على العقل الذي من حرمه فهو أنقص من كل فقير، وعلى الدين الذي من عري منه فهو أسوأ حالاً من كل موسر، ونعمة الله على ضربين: أحد الضربين عمّ به عباده، وغمر بفضله خليقته، بدءاً بلا استحقاق، وذلك أنه خلق ورزق.. وهذا هو العدل المخلوط بالإحسان.. والضرب الثاني: هو الذي يستحق بالعمل والاجتهاد والسعي والارتياد، ليكون جزاء وثواباً، ولهذا حرم العاصي المخالف وأنال الطائع الموافق، فقد بان الآن أن المدار ليس بالجنان والترفّه، ولا بالذهب ولا بالوبر والمدر..».

يبين خلل المنطق الذي اعتمده الجيهاني الذي يشبه منطق (البصير أشرف من الأعمى والغني أفضل من الفقير) ثم يبرز له حقيقة قد غابت عن ذهنه، خاصة أنه متهم في دينه، إنها حقيقة الدين الإسلامي الذي يقوم على العدل، لذلك لن يكون فيها مقياس تفوق إنسان على إنسان أو قيمته بما هو خارج إرادته كامن في الطبيعة، بل ما يستطيع أن يقدمه للآخرين منطلقاً من الإيمان والعمل الصالح اللذين هما أساس العقيدة الإسلامية، هنا يلاحظ أن الهجوم على العرب كان يتم من قبل أولئك الذين يطعن في

دينهم، غير متعمقين في الإسلام.

وقد وجدناه يرد على الجيهاني الذي يتهم العرب بالأمية والجهل، فهم لا يملكون (كتاب إقليدس ولا المجسطي ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطب..)، فنجد التوحيدي يتساءل: أليست هذه الكتب لليونان لا يمكن أن يدّعيها للفرس، ولو فعل ذلك لجوبه بالمكروه وقوبل بالقذع.

وبذلك قارع التوحيدي حجج الجيهاني صراحة، دون الاختباء وراء أصوات الآخرين، في دفاعه عن العرب، معتمداً المنطق الذي يقويه اعتماد الشريعة الإسلامية المرجع الأساسي والحكم الفصل بينه وبين محاوره، إننا أمام حوار مع الآخر المخالف في الرأي يتسم بالموضوعية وباحترام عقل الآخر، لكن التوحيدي قد ينحرف عن هذا الأسلوب الراقي في الحوار، عندئذ يبدو لنا حذراً، يخفي صوته الخاص،إذ ينسب أقواله للآخرين، ولاسيما حين يمدح العرب أو حين يذم الفرس بكلام يتجاوز فيه حدود الموضوعية، كقوله مختتماً ليلته وحواره «قال أبو حامد: ما ظنك بقوم يجهلون آثار الطبيعة، وأسرار الشريعة؟ ما أذلهم الله باطلاً، ولا سلبهم ملكهم ظالماً، ولا ضربهم بالخزي والمهانة إلا جزاء على سيرتهم القبيحة، وكذبهم على الله بالجرأة والمكابرة، وما الله بظلام للعبيد».

في الحقيقة قلما نجد لدى التوحيدي مثل هذه اللغة المتجنية التي تنأى عن الموضوعية، وتسلخ الآخر من جميع الفضائل، حتى إنها تمنع عنه رحمة الله في الدنيا وفي الآخرة! لعل مردّ هذه اللغة استفزاز الآخر (الجيهاني) للتوحيدي، ولاشك أن التعصب يولد تعصباً، لذلك نسمع التوحيدي يخاطبه «فليستحِ الجيهاني.. من القذع والسّفه اللذين حشا بهما كتابه، وليرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين، ولا يسلط

خصمه على عرضه بلسانه، ولا يستدعي مرّ الجواب بتعرضه.. فإن العصبية في الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته وربما أبدت عورته، واجتلبت مساءته، فكيف إذا كانت في الباطل، ونعوذ بالله أن تكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين، فإن جاحد الحق يدل على مهانة، وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور».

نعايش هنا روح الثقافة الإسلامية التي ترى في السفه والقذع أثناء الحوار مع الآخر المخالف إساءة إلى العقل، ونفياً للعدل وإزراء بالعالم، لأنه يحرّض الآخر على الردّ بالطريقة المقذعة نفسها، وبذلك يحدّد لنا التوحيدي مظاهر العصبية الفكرية التي تقضي على الحوار، فتهبط به من علياء الفكر، لتحوله إلى مهاترات، لذلك يبيّن لنا أن العصبية في الحق ممجوجة، تسيء لصاحبها، فكيف إذا كانت عصبية تقوم على الباطل، وهنا يلمح إلى أن عصبية الجيهاني للفرس باطلة، وينزّه نفسه من أن يكون متعصباً مثل خصمه، إنه يحاول أن يرى الحق فيمدحه، ويرى النقص فيشير إليه، وبذلك يجسد لنا صورة العالم الحقيقي الذي يعزّ نفسه بالحق، ويبعد عنه الجهل والتقصير بالإشارة إليه.

لذلك بدا لنا أنّه قد اجتمعت لديه صفات عالم النفس وعالم الاجتماع معاً، فقد استطاع أن يوضح لنا في الليلة نفسها أن الناس في تفضيل أمة على أمة لم يصلوا إلى اتفاق لأن «الفارسي ليس في فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربي، ولا في حيلة العربي وديدنه أن يقرّ بفضل الفارسي..»، لكنه يقرّ حقيقة إنسانية خالدة «لكل أمة فضائل ورذائل» ولا يكتفي بهذا الكلام النظري العام، بل نجده يلجأ إلى التخصيص، فيبين فضائل كل أمة «فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم

والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكدح والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان».

ألا يلاحظ المرء، هنا، ميله نحو العرب، رغم السياق الموضوعي الذي يتحدث فيه عن فضائل جميع الأمم، فنجده يمنح العرب من الصفات (الإيجابية) أكثر من غيرها!.

لكنه رغم ذلك يذكرنا أن حال الأمم في تبدل حسب الفترة التاريخية التي تعيشها الأمة فكل أمة لها زمان على ضدها.. ولهذا قال مسلم صاحب الدولة، حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان!.. وهذا الاعتبار ينساق من شيء عام لجميع الأمم.. كأن التوحيدي، هنا، يشير إلى ما يسمى بالحس العام واللاشعور الجمعي، الذي ينتشر بين الناس ويكوّن وجدانهم ويحفزّهم على العمل المشترك، ويمنحهم صفات متقاربة! تختلف حسب قوة الأمة وضعفها.

ثم يبين لنا حقيقة إنسانية هي أن هذه الفضائل التي تتمتع بها أمة ما «ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار منها جميعها» فهو يوضح لنا أن التباين لا يكون بين الأمم فقط، بل ينسحب على الأفراد في كل أمة، وبذلك يرفض تعميم المكارم أو الرذائل على جميع الناس، ويشير إلى وجود قرابة خفية بين الأفراد من جميع الأمم الذين ينتهجون مكارم الأخلاق، كما تنشأ قرابة بين أولئك الذين يتبعون الرذائل!.

هناك ملاحظة دقيقة، يمكن أن تندرج أيضاً في علم النفس وعلم الاجتماع معاً، تشمل علاقات الإنسان الفرد بغيره من الأفراد، كما تشمل العلاقات بين الدول، إذ ينتبه إلى أن إصلاح الأمم يكون بوجود عدو رقيب، يحصي العيوب ويشيعها، فتحاول الأمة حماية

نفسها وتوقي المساوئ، لذلك شاعت مآثر العرب لكونهم يعيشون في مناخ عدائي، فيلجؤون إلى «توقيهم المعاير والمعايب.. ولم يخل أحد قط من ولي مؤدب، أو عدو مؤنب، أو تقريع بخطأ أو تهجين بنقص إلا من أهمل نفسه، ومن عادة الإهمال الهلاك، وقلّ من تحفظ فسلم من إضاعة، فكيف به إذا أضاع التحفظ من نفسه وأمنه من غيره» على حد قوله في (الصداقة والصديق).

فالإنسان كالأمة بحاجة إلى الإحساس بأن هناك من يترصد عيوبه (سواء أكان عدواً أم منافساً) فيحاول تجنب ما يسيء إليه، ويدفع العيب عنه، ولاشك أن العلاقة المتوترة مع الأمم الأخرى تدفع الأمة إلى إصلاح ذاتها، كي تقوى على مواجهة الآخرين، كذلك نجد أن الإنسان يحتاج إلى الإحساس بأن هناك من يراقبه (مؤدب، عدو) فيحاول أن ينأى بنفسه عن العيب.

يلفت نظرنا أن الثنوي رغم عدم إيمانه بالإسلام إلا أن ثقافته الإسلامية، وتعمقه بالقرآن الكريم يسعفانه في الرد على العربي الذي يقول له: رأيت في النوم أني دخلت الجنة فلم أر ثنوياً، فقال له الثنوي: أصعدت الغرف؟ قال: لا، قال: «فمن ثمّ لم ترهم، هم في الغرف» وبذلك يرد على المسلم الذي يحاربه ويتباهى عليه من منطلق إسلامي، بالمفهومات الإسلامية نفسها!

رغم ما لحظناه في الليلة السادسة من دفاع التوحيدي عن العرب، فإننا نجده في كتابه (البصائر والذخائر: المجلد الثالث، الجزء الأول) قد أورد قولاً في ذم العرب، على لسان غيره، كما فعل في ذم الفرس، ففي أول كتاب إبراهيم الإمام «احذروا العرب، فإنها لم تزل مَعّنتا مذ بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم فينا» وفي كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يتعجب من أمر العرب «تأمر بالحلم مرة، والصبر والكظم مرة، وتحثّ بعد ذلك على الانتصاف وأخذ الثأر..»

لكنه سرعان ما يبين أنه ليس في جميع الأخلاق شيء واحد يحسن في كل زمان ومكان، ومع كل إنسان، بل لكل ذلك ظرف وحال.

وهكذا فإن الباحث الموضوعي يسمح بذكر الأفكار التي ربما كانت تناقض رؤيته، انتصاراً للحقيقة، وبذلك تتسع أفقه لسماع ما يناقض قناعاته دون أي حرج، والدليل إثباته في كتابه، كما يحاول جاهداً الوقوف عند المحاسن والمساوئ للأمة التي ينتمي إليها، فإذا وجدنا من يشك في هذا الانتماء، فإننا لن نجد من يشك بانتمائه الثقافي لهذه الأمة، فقد تحدث عن العرب في (المقابسات) قائلاً: «ألا ترى أن الشبع غريب عندهم، والرعب مذموم منهم؟ وهذه هي الحال التي فرقت بين الحاضرة والبادية، وقد زادتهم جزيرتهم شراً، لكنهم عوضوا الفطنة العجيبة والبيان الرائع..».

وفي موقع آخر، من هذا الكتاب، ينتفي التمييز بين العرب والفرس، ويجعلهما أمة ذات صفات واحدة، فقد وجدناه يسأل ابن خليل «ما الأفخران؟ قال: العرب والعجم». وبذلك يقيم تصالحاً بين القوى المتصارعة، حتى إنه في (الهوامل والشوامل) يجعل العرب والعجم في خانة واحدة ويصفهما بالصفات نفسها، فيتساءل: لِمَ اغترت العرب والعجم في مواقف الحروب وأيام الهياج؟ والاغتراء هو الانتساب إلى الآباء والأجداد وإلى أيام مشهورة، وأفعال مذكورة؟.. وقد كانت إجابة مسكويه تتسم بصيغة عامة، تشمل أي إنسان «الغضب يكون في الإنسان بالقوة إلى أن يخرجه إلى الفعل..»[٢٥].

إن هذه النظرة المنفتحة على المعرفة والإنسان تؤكد لنا أن

---

(٢٥) الهوامل والشوامل ص٢٥٥.

الصراع بين العرب والفرس لم يكن صراعاً حاداً، كما قد يظنه المتعصبون من دعاة القومية، فقد كان لهؤلاء جميعاً هوية إسلامية تجمع بينهم، كما كان هناك عدو مشترك (الروم) يؤلف بين القلوب، خاصة في لحظة الخطر، وقد وجدنا التوحيدي يحدد بعض صفاته على لسان العرب في (البصائر والذخائر: المجلد الثاني، الجزء الثاني) الملامح الجسدية والنفسية لأعداء العرب «زرق العيون، سود الأكباد، صهب السبال»، وهي ملامح تنطبق، غالباً، على الروم الذين امتد عداؤهم للمسلمين منذ القرن الهجري الأول إلى عصر التوحيدي.

٤ - مظاهر التمازج الحضاري بين العرب والفرس:

يلاحظ أن التوحيدي رصد لنا بداية التمازج الحضاري، مع بداية الإسلام،فالصداقة التي جمعت سليمان الفارسي وأبا الدرداء تتيح لهذا الأخير أن يذهب لخطبة امرأة من قريش لصديقه «فذكر سليمان وسابقته في الإسلام وفضله، فقالوا: أما سليمان فما نُزوّجه، ولكن إن أردت أنت زوّجناك، فتزوجها أبو الدرداء، فلما خرج قال: يا أخي قد صنعت شيئاً وأنا أستحيي منك وأخبره، فقال سليمان: أنا أحق أن أستحيي منك أخطب امرأة كتبها الله لك».

قد نلمح في هذه القصة بوادر تعصب (رفض القرشيين خطبة الفارسي) لكن روح الإسلام هي التي تطغى على العلاقات الاجتماعية، وتزيدها تقارباً وقوة، ويظهر لنا ذلك إيمان الفارسي بالقضاء والقدر وما كتبه الله للإنسان، لهذا يردّ اعتذار أبي الدرداء باعتذار يجسد إيمانه بالله تعالى الذي هو محور القيم الإسلامية.

استمرت هذه العلاقات الإنسانية إلى عصر التوحيدي، فقد حدثنا في كتابه (الصداقة والصديق) عن صداقات قامت رغم اختلاف البلدان والمهنة (الصداقة بين العالم أبي سليمان من

سجستان وبين القاضي ابن سيّار) وعن صداقة قامت رغم اختلاف البلد والمذهب (صداقة المنصوري وابن عبدك) وحين سئل المنصوري عن أسباب هذه الصداقة، قال وجدته كما قال الشاعر:

له خلائق بيض لا يغيّرها صرف الزمان كما لا يصدأ الذهب

إن الصداقة لا تعترف بالوحدة المكانية أو الفكرية أو المهنية، فقد تنشأ بين الناس رغم اختلاف بلدانهم ومذاهبهم الدينية أو الفكرية أو أعمالهم، المهم أن يكون هناك أساس روحي يجمع الصديقين، ويتجلى هذا الأساس عبر الخلق الرفيع.

إلى جانب الروح الدينية، التي تؤسس لأخلاق رفيعة تتوحد بفضلها النفوس المؤمنة، كانت **اللغة العربية** أبرز مظاهر التمازج الحضاري، في القرن الرابع الهجري، بين العرب والفرس، وغيرهم من الأقوام، فقد كانت لغة عالمية، تشمل الفنون والعلوم المختلفة، لم تكن أهميتها، في ذلك العصر، تنبع من الموقع السياسي للعرب، فقد باتت مقاليد الأمور في يد الفرس، وإنما اكتسبت أهميتها من كونها لغة الدين الإسلامي، الذي أصبح يشكل هوية الشعوب سواء منها العربية أم الأعجمية.

وضع التوحيدي اللغة العربية في أرفع مكانة، فقد رآها لغة مثلى بألفاظها ومعانيها وأصواتها، وكان مأخوذا بها، إلى درجة يظن المرء المتتبع لبعض كتبه (وخاصة 'البصائر والذخائر') أنه أمام عالم لغوي، أو أمام معجم متنقل للغة العربية، لذلك حين نسمع رأيه في تفضيل العربية على غيرها، لا نحس بأنه يعلن رأياً متعصباً، وإنما رأي عالم متبحر، فها هو ذا يقول في كتابه (الإمتاع والمؤانسة): «سمعنا لغات كثيرة.. فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية، الفرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده في حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي نذوقها في

أمثلتها، والمساواة التي لا تجحد في أبنيها..».

يلفت نظرنا صيغة الجماعة التي يتحدث بها التوحيدي بلسان علماء عصره، فمثل هذا الرأي هو رأي علمي جماعي، وهو يؤكد أن هذه المكانة اجتمعت لدى العربية لامتلاكها بعداً تقديسياً وبعداً جمالياً في الوقت نفسه «العربية عندنا أحسن الألفاظ مخارج، وأخفها على اللسان، وأوصلها إلى الآذان، وكل هذه المحاسن تابعة للشريعة التي جعلها الله تعالى تمام الشرائع، ومضافة إلى الرسول(ص) الذي ختم الله عز وجل ـ به الأنبياء، جعلنا الله عز وجل ـ من زمرته، كما جعلنا من أمته..»[٢٦]..

اكتسبت اللغة العربية هذه المحاسن بفضل الدين الإسلامي، وبذلك نسمع، هنا، صوت الإنسان المؤمن الذي يدعو الله أن يكون يوم القيامة مع الرسول وأمته وزمرته، لا ننسى أن ترتيل القرآن بالعربية إحدى العبادات المهمة في الإسلام، وبذلك شكل الجانب الديني عاملاً أساسياً لتقديس اللغة العربية وجعلها من أجمل اللغات وأفضلها.

يحاول التوحيدي ألا يظهر لنا أنه متفرد في إعجابه بها، فقد وجدناه ينقل لنا إعجاب علماء عصره وأدبائه بهذه اللغة، الذين كان معظمهم من الفرس، ففي كتابه (المقابسات) نجده يسأل أستاذه (أبا سليمان) «فهل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟»، فقال: هذا لا يبين إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق، ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتي على آخرها وأقصاها ثم نحكم حكماً بريئاً من الهوى والتقليد والعصبية والمين، وهذا ما لا يطمح فيه إلا ذو عاهة!! ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها،

---

(٢٦) البصائر والذخائر المجلد ١/ص٣٦٣.

أعني من أفاضلهم وبلغائهم، فعلى ما ظهر لنا لم نجد كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج، وألطف مخارج، وأعلى مدارج، حروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل. ولها هذا النحو الذي حصته منها حصة المنطق من العقل..[٢٧].

يأتي التوحيدي، هنا، بكلام عالم العلماء (السجستاني) ليبعد شبهة الانحياز للعربية عنه، ثم نجد أستاذه لا يلقي الكلام على عواهنه، بل يمعن في الموضوعية أثناء الإجابة، فيبين أن الأمر يحتاج إلى اطلاع على سائر لغات العالم لتحديد أكثرها بلاغة، وبما أن ذلك مستحيل فإنه اكتفى بالسماع عن فصحاء اللغات الأخرى، ليصل إلى نتيجة نزيهة، تقنع السامع بموضوعيتها، فهو لا يكتفي بتفضيله العربية، وعدها أكثر اللغات بلاغة، بل تتجلى لديه الرؤية العلمية لديه حين يعدد الأسباب التي دفعته لاتخاذ هذا الرأي، أما الحماسة لها فقد ظهرت حين أحاطها بأفعال التفضيل.

سنجد الأديب (ابن العميد أبا الفتح) الملقب بذي الكفايتين (الوزارة والقلم) يجيب عن تساؤل العالم اللغوي (ابن فارس) أين مزية كلام العرب على جميع ما لأصناف العجم؟.. إن الغرض الأول في الكلام الإفادة، وجل الأمم على هذا، والثاني: تحسين الإفادة، والتحسين تارة يكون بمعاني التوكيد، وتارة بمعاني الحذف.. وهو للعرب خاصة ولباقي الأمم عامة، وقد اشتمل القرآن على هذا كله، وعلى ضروب أخرى لم تكن في عادة القوم فاشية..[٢٨].

يحدد لنا ابن العميد وزير ركن الدولة البويهي أن ماهية البلاغة تكمن في الانتقال بالكلام من مستوى العادي إلى مستوى الجميل،

---

(٢٧) المقابسات، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: حسن السندري، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص٨٢.

(٢٨) مثالب الوزيرين ص٢٩٤.

عن طريق التحسين، وقد اهتم العرب بتحسين لغتهم عبر عدة وسائل، ولاسيما بعد نزول القرآن الكريم بلغتهم، إذ قدم لهم طرائق جديدة في التعبير، مما أضاف وسائل جديدة إلى وسائلهم البلاغية لم تكن معروفة لديهم، وذلك من أجل إبراز جماليات اللغة القرآنية.

إذاً يبدو لنا أن الجانب الديني هو الذي منح العربية تلك المكانة الرفيعة، وقد كان القاسم المشترك بين العلماء والأدباء وعامة الناس هو إعجابهم باللغة العربية واندفاعهم في تعلمها بل إتقانها، إلى درجة أصبح فيها الكثير من علماء اللغة من غير العرب (سيبويه، ابن فارس، السيرافي..).

لعل المدهش في ذلك العصر أن الحكام الذين لا ينتمون للعرب يشترطون الكفاءة في اللغة العربية، لكن دهشتنا تزول حين نعرف قوة الأثر الديني في ذلك العصر، وهذا ما يدفعهم إلى تقديس العربية لغة القرآن الكريم، ومثل هذه الملاحظة لا تنطبق على القرن الرابع فقط، إنما لحظناها منذ عهد الأمويين، رغم ما عرف عنهم من تعصب ضد غير العرب، فقد حدثنا التوحيدي في (البصائر والذخائر) عن «محمد بن شهاب الزهري: كنت عند عبد الملك بن مروان، فدخل عليه رجل حسن الفصاحة، فقال له عبد الملك: كم عطاؤك؟ قال: مئتا دينار، قال: في كم ديونك؟ قال: في مئتي دينار، قال: أما علمت أني أمرت أن لا يتكلم أحد بإعراب؟ قال: ما علمت ذلك، قال: أمن العرب أنت أم من الموالي؟ قال: ياأمير المؤمنين إن تكن العربية أباً فلست منها، وإن تكن لساناً فإني منها، قال: صدقت، قال تعالى:﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [٢٩]»[٣٠].

قد يستغرب البعض أمر الخليفة بعدم الإعراب، لكن هذا

---

(٢٩) الشعراء ١٩٥.
(٣٠) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي مجلد ٢/جزء ٢/ص٣٣٢.

الخليفة المؤرق بالفصاحة، والذي كان يقول: شيبني صعود المنابر، بدأ يلاحظ الضعف يشيع في اللغة العربية، بعد أن ترك العرب جزيرتهم، ودخل الإسلام الكثير من الموالي، لذلك يبدو لنا أنه أمر بعدم الإعراب لكثرة الخطأ فيه، لكن يفاجأ بإنسان من الموالي فصيح، يعلن انتماءه الروحي للغة العربية، ونسبه لغير العرب.

يلفت نظرنا، هنا، إقبال العامة على تعلم العربية، وإتقانها إلى درجة يختلط فيها الأمر على الخليفة، فيسأله: أمن العرب أنت أم من الموالي؟

ويبدو أنه في عصر أبي حيان بدأنا نلمح ظاهرة عدم إتقان نطق العربية، لدى بعض الوزراء أو كبار القوم، ففي (الصداقة والصديق) يحدثنا عن صديقه أبي الوفاء أن «ما يقعد به عن المؤانسة الطيبة والمساعدة المطربة، والمفاكهة اللذيذة، والمواتاة الشهية، أن لفظه خراساني، وإشارته ناقصة، هذا مع ما استفاده بمقامه الطويل ببغداد، والبغدادي إذا تخرسن كان أحلى وأظرف من الخراساني إذا تبغدّد، وإن شئت فضع الاعتبار على من أردت، فإنك تجد هذا القول حقاً، وهذه الدعوة مسموعة»[٣١].

كان عدم إتقان العربية عائقاً اجتماعياً يمنع الإنسان من مجالسة الناس ومسامرتهم، وقد أورد، هنا، ملاحظة تبدو لنا نتيجة معاشرته الطويلة لأصدقاء من الفرس، وهي أن اللكنة الفارسية حين تشوب العربية ثقيلة على السمع والقلب، على نقيض اللكنة العربية حين تشوب الفارسية، ويبدو أن التوحيدي كان واثقاً من ملاحظته هذه كل الثقة، لذلك يدعو المتلقي إلى التجربة السمعية، فسيصل مثله إلى هذه الحقيقة.

---

(٣١) الصداقة والصديق ص٧٧.

وقد وجدنا التوحيدي يذم اللكنة الأعجمية لدى العلماء وعدم فصاحتهم من أمثال أبي حامد المروروزي، كما كان يذمها لدى الوزراء من أمثال (الفضل بن سهل) وزير المأمون.

تتجلى دقة ملاحظة التوحيدي وموضوعيته في كونه لاحظ أن الركاكة اللغوية ليست وقفاً على الفرس، وإنما بدأت تنتشر لدى العلماء العرب، فقد وصف الفقيه الشافعي البغدادي الذي يدعى (الداركي) بأنه «ركيك اللسان»، بل ينقل لنا قوله: «أنا ألحن، ولكن كلموني على المعاني إن كان لكم إليها سبيلٌ»، فنسمع التوحيدي يقول مستهجنا: «قد مضغ الداركي ذات بطنه بهذا الكلام، لأن المعاني ليست في جهة والألفاظ في جهة، بل هي متمازجة متناسبة.. فمن ظن أن المعاني تخلص له مع سوء اللفظ، وقبح التأليف، والإخلال بالإعراب، فقد دلّ على نقصه وعجزه».

وهو، هنا، يثبت ما توصلت إليه المناهج النقدية الحديثة اليوم، إذ لا يمكن الفصل بين الشكل (اللفظ) والمضمون (المعنى) وأن أي خلل لغوي لابد أن يؤدي إلى خلل في المعنى.

وكان التوحيدي يتمتع بحساسية لغوية، لذلك لم نجده يسكت على خطأ يسمعه، ولم تعرف عنه المجاملة في اللغة، مهما كلّفه ذلك من معاناة، وقد حدثنا عن أعجمي يدّعي العلم، قال له: اقعد حتى تتغدى بنا! فأجابه: لا أبلاني الله بذلك! ثم شرح له الخطأ الذي أتى به والصواب الذي لم يوفّق إليه، فكانت نتيجة هذا التوضيح أن استهجن الأعجمي ذلك، وابتعد عنه، وأغلق بابه دون التوحيدي، لذلك نسمع تبرمه منه «فأف له ولأضرابه، فما شين الدنيا والدين إلا بقوم هذا منهم، رزقنا الله الأدب الذي به نعلم ما نقول، وإليه نفزع فيما نعمل، وكفانا شرّ كل ذي شرّ بمنّه..».

إذاً أدعياء العلم المغرورون الذين يوصدون أبوابهم دون المعرفة

أساؤوا إلى اللغة، ومثل هذه الإساءة تعني لدى التوحيدي إساءة للدين والدنيا، من هنا نستطيع أن نفهم خصوصية اللغة العربية في الحضارة الإسلامية، ورغبة المسلمين، سواء أكانوا من العرب أم من غير العرب في نقائها، لذلك دعا أمثال هؤلاء الجهلة والدخلاء بآفة اللغة فهم «يستعملون الألفاظ ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع ويجهلون مقداره أو يروقهم المجاز ويتعدون حدوده.. وهذه الخلال تجدها في قوم عدموا الطبع المنقاد في الأول، وفقدوا المذهب المعتاد في الثاني..

إنه يعرض بالعرب والعجم معا، فالعرب فقدوا الطبع بسبب بعدهم عن جزيرتهم، والعجم لم يتبعوا القواعد التي أوجدها العلماء لحفظ العربية وانتشارها بصورة صحيحة.

كما وجدناه يبين أن الإساءة للغة قد تأتي من الأدباء الذين يبالغون في السجع، إنه يريده أن يكون في الكلام كالملح في الطعام.. متى زاد عن المقدار ضارع كلام الكهنة من العرب أو كلام المستعربين من العجم»(٣٢).

إنه يريد لغة عربية نقية، يغلب عليها الطبع، ويرفض لغة التكلف التي يراها بعيدة عن الأسلوب القويم، الذي لا يمت للعربية بصلة، إنه كلام غريب أشبه بلغة ميتة كان يستعملها الكهنة العرب، أو لغة هجينة يستعملها العجم، لذلك يقول التوحيدي: «نعوذ بالله من العجمة المخلوطة بالتعريب، ومن العربية المخلوطة بالتعجيم، ولو أن هذا النقص لم يدل إلا على اللفظ الذي معدنه اللسان، لكان العذر أقرب، لكنه كاشف لعورة العقل».

إن التشويه الأسلوبي، الذي ينتج عن المبالغة في السجع وعن

---

(٣٢) البصائر والذخائر المجلد ١/ص٣٦٤-٣٦٥ بتصرف.

اختلاط العجمة بالتعريب والعربية بالتعجيم لم يؤثر في الأسلوب دون المعنى، وهو يوضح أن مثل هذا الأسلوب يدل على ضعف في الفكر،ولايلجأ إليه إلامن هومتهم بعقله من أمثال الصاحب بن عباد

إنه متحمس للغة العربية ولأساليبها، وقد ظهر هذا في نقده للنثر وللشعر، ففي كتابه (الصداقة والصديق) يقول بعد أن أورد شعرا لشاعر قديم «هذه أبيات تصلح للحفظ لما فيها من شرف اللفظ وحسن الرونق، وصحة المعنى، وطراز العرب غير طراز المتشبهين بهم ولعمري إن حسيبة الطبع أكثر ماء، وأبهى نضارة من تثقيف التكلف، والجواهر تشرف بمعادنها، والفروع بأصولها، والنجوم بأفلاكها..» (٣٣).

إذاً العربية التي دافع عنها، هي العربية الأصيلة التي لم يتطرق إليها التكلف، وهي التي تجمع شرف المعنى واللفظ، لذلك يفضل شعر الأعرابي علىالشعر المحدث، فهو ابن ثقافة شكل فيها أسلوب القرآن الكريم المثل الأعلى لجمعه بين جمال اللفظ وشرف المعنى.

وبذلك نجد أن اللغة والدين شكّلا أسس الثقافة الإسلامية كما شكّلا أهم عوامل التمازج الثقافي بين العرب وغيرهم من الأمم منذ بداية الإسلام، فقد أبرز التوحيدي ذلك في شعر أورده على لسان سليمان الفارسي أول من أسلم من الفرس في كتابه (البصائر والذخائر)(٣٤):

أبي الإسلام لا أب لي سواه ... إذا افتخروا ببكر أو تميم

بدعوى الجاهلية لم أجبهم ... ولا يدعو بها غير الأثيم

دعيّ القوم ينصر مدّعيه ... ليلحقه بذي الحسب الصميم

---

(٣٣) الصداقة والصديق، ص٣٥٥.

(٣٤) البصائر والذخائر مصدر سابق المجلد ٢/الجزء ٢/ص٦٠٠.

مع بداية ظهور الإسلام حلّ التباهي بالدين لدى المسلم محل التباهي بالنسب الذي كان شائعاً بين العرب، وقد بين لنا سليمان الفارسي أن مثل هذا التباهي أبعد ما يكون عن الإسلام، وأقرب ما يكون للجاهلية، فقد بات النسب إلى الدين هو النسب الحقيقي، وهذا ما يحقق أرقى درجات التمازج الحضاري بين الأمم.

اللغة الفارسية:

إذا كانت اللغة العربية أبرز مظاهر التمازج الحضاري بين العرب والفرس فإننا لانستطيع أن ننكر أثر اللغة الفارسية في العربية أيضاً، وهذا التأثير لم يكن بعد الإسلام فقط، وإنما نجده قبل ذلك، إذ إن العلاقات العربية الفارسية قد بدأت منذ الجاهلية، وخير دليل على ذلك ما وجدناه من مفردات في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، ويبدو أن هذه المفردات كانت شائعة في الحياة الاجتماعية العربية، تتغلغل إلى تفاصيل الحياة اليومية، فقد روى التوحيدي أن النبي صلوات الله عليه وسلامه قال لسليمان الفارسي: «اتخذ لنا سوراً» أي طعاماً، كطعام الوليمة.

يلاحظ المتتبع لكتب أبي حيان مدى حضور اللغة الفارسية، في العصر العباسي، ولاسيما في مناحي الحياة الاجتماعية (الطعام، أدوات المطبخ، الملابس، السلوك..).

اللافت للنظر أن هذه الألفاظ لا تشمل أهل الحضر فقط وإنما تأتي على لسان البدو أيضاً، وقد برز لنا هذا الاختلاط على أَوْجَه، حين يقدم للأعرابي طعاماً فارسياً (كامخ معرب كامة والجمع كوامخ) «فيسأل: ممَ يعمل هذا؟ قالوا من اللبن والحنطة، قال: أصلان كريمان»[٣٥] بهذا يمتدح الأعرابي الطعام بما يمتدح الناس

---

(٣٥) البصائر المجلد الرابع ص٦٩.

به عادة (النسب) لشدة إعجابه به.

حتى علماء العربية نجدهم يستخدمون اللفظ الفارسي بلا تردد «قال ابن الأعرابي: يقال للذي إذا أكل استظهر بشيء يضعه بين يديه، ويضع يده اليسرى عليه، ويأكل باليمنى: الجرد بان» (معرب: كرده بان، أي حافظ الرغيف).

المدهش أن نجد التوحيدي قد أظهر لنا سعة انتشار اللفظ الفارسي، حتى إنه أورده على لسان ملك اليونان (الإسكندر) فقد «أشير على الإسكندر بالبيات (أي أن يوقع بأعدائه ليلا دون أن يعلموا) في بعض الحروب، فقال: ليس من آيين الملك استراق الظفر»، وقد شرح لنا التوحيدي المقصود بآيين قائلاً: لفظ فارسي يراد به السيرة والصورة والزي والرسم وما تعرفه العرب من عادات.

يبدو لنا أنه كان على معرفة باللغة الفارسية، حتى إنه يستخدمها ويشرح بعض مفرداتها للمتلقي، دون أن يعني هذا أنه يهتم بهذا الشرح بشكل دائم، ففي الكتاب نفسه (البصائر والذخائر) الذي أورد فيه شرح المفردة الفارسية السابقة نجده يأتي بمفردات بلا شرح «ما يقول القاضي - أعزه الله - في رجل دخل الحمام وجلس في الأبزن ..»، يبدو أن هناك كثيراً من الكلمات الفارسية باتت متداولة في الحياة اليومية لذلك لم يجد داعياً لشرحها (الأبزن حوض يغتسل فيه، وقد يتخذ من نحاس، معرب من آب زن).

تأتي اللفظة منسجمة ضمن السياق العربي، بل نلاحظ أن هذه الألفاظ التي تتعلق بمفردات الحياة اليومية تأتي في لغة التوحيدي بكثرة، فمثلا نجد لفظتين في جملتين متتاليتين «قال أبو دلف: دخلت على الرشيد وهو في طارمة، وعلى بابها شيخ جليل قد

ألقيت له طنفسة خارج الطارمة.. »[٣٦].

(الطارمة: بيت من خشب كالقبة والجمع طارمات، الطنفسة: البساط والحصير من سعف عرضه ذراع، معرب تنبسه بالفارسية والجمع طنافس).

وبذلك نستطيع القول إنَّ الاختلاط الاجتماعي والثقافي ولّد اختلاطاً لغوياً، مازالت آثاره في حياتنا اليومية والثقافية إلى اليوم.

الأمثال الفارسية:

ومع الامتزاج الحضاري الذي شهده القرن الرابع الهجري، الذي كان في أرقى تجلياته امتزاجاً لغوياً، شاع بين الأدباء، والعامة استخدام الأمثال الفارسية بوصفها ثقافة عامة، تكتسب أهميتها من كونها تمثل خلاصة حكمة الشعوب وتجاربها، فمثلا يسأل التوحيدي في (الهوامل والشوامل): ما علة الإنسان في سلوته إذا كانت محنته عامة له ولغيره؟ لِمَ يتمنى، بسبب محنته، أن يشركه الناس؟ ولِمَ يستريح إلى ذلك؟ وأصحابنا يروون مثلا بالفارسية ترجمته «من احترق بيدره أراد أن يحترق بيدر غيره».

أما في البصائر فيقول: «سمعت أشياخنا يقولون: من أمثال الفرس: ما دخل مع اللبن لا يخرج إلا مع الروح»[٣٧].

الملاحظ أن مصدر هذه الأمثال سماعي، سمعه التوحيدي من خلال علاقاته الاجتماعية الصداقة (أصحابنا) وإما عن طريق الأساتذة الذين تعلم على يدهم (أشياخنا) .

كما يأتي المثل الفارسي في سياق الكلام بشكل طبيعي، كي يزيد المعنى إيضاحاً، ولاسيما حين يعتمد اللغة التصويرية، فمثلا يسأل في (مثالب الوزيرين) صديقه الذي كان من أصل فارسي (أبا

---

(٣٦) المصدر السابق المجلد ٣/الجزء ١/ص٣٢٥.

(٣٧) المجلد الأول ص ٣٩٧.

الوفاء المهندس) حين عاد من عند ابن عباد كيف شاهدته؟ فيجيبه «يقال لمثله عندنا في نيسابور طبل هرثمي، ويقال لمثله عند إخواننا ببغداد مادح نفسه يقرئك السلام..».

يظهر لنا التمازج اللغوي، هنا، في أوضح صوره، إذ إن الفارسي لا يكتفي بأن يذكر المثل الذي يعرفه عن طريق الثقافة المتوارثة، وإنما يذكر لنا المقابل له في ثقافته الجديدة في اللغة العربية، وهو بذلك يؤكد حرصه على التواصل اللغوي مع سامعه، فيشرح أبعاد المثل الفارسي بمثل عربي.

العـادات:

اشتد التمازج الحضاري بين العرب والفرس، في العصر العباسي بفعل الهجرة والتزاوج على المستوى الشعبي وعلى مستوى السلطة، إذ إن كثيراً من الخلفاء والوزراء قد اتخذوا المؤدبين من الفرس لتأديب أبنائهم وتعليمهم السياسة، حتى وجدنا الرشيد يقول للكسائي الذي كان مؤدباً لابنه «قد أحللناك المحل الذي لم تبلغه همتك، فروّنا من الأشعار أعفّها، ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق، وذاكرنا بآداب الفرس والهند»(٢٨).

تتسع لفظة آداب لما هو أكثر من الشعر والنثر، إنها مجموعة العادات والمعارف والحكم والسلوك الذي يحمد اجتماعياً في بلاد الفرس والهند.

ويبدو لنا أن آداب الفرس كانت مسيطرة في العصر العباسي، بسبب تغلغلهم إلى عمق الحياة الاجتماعية والسياسية، حتى إننا وجدنا أبا جعفر المنصور (كما يحدثنا التوحيدي في الجزء الثاني من الإمتاع والمؤانسة) يتخذ حاجباً له من الفرس، يفرض عاداتهم ،

---

(٢٨) تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي، في العصر العباسي الأول، عيسى العاكوب، دار طلاس - دمشق، ط١، ١٩٨٩، ص١٩٣.

ويبدو أن الحاجب في ذلك العصر يمتلك سلطة كبيرة، حتى إنه يضرب من شمّت الخليفة (أي دعا له بالرحمة عند العطسة) وحين شُكي إلى المنصور، قال: «أصاب الرجل الأدب وأخطأ السنة، فيعلق التوحيدي قائلاً: وهذا هو الجهل، كأنه لا يعلم أن السنة أشرف من الأدب، بل الأدب كله في السنة، وهي الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي، ولكن لما غلبت عليهم العزة، ودخلت النعرة في آنافهم، وظهرت الخنزوانة (الكبر) بينهم، سمّوا آيين (عادات) العجم أدبا، وقدموه على السنة التي هي ثمرة النبوة..».

يبدو لنا أن الحديث مع الإنسان العاطس، ولو كان دعاء، مستهجن في عادات الفرس، في تلك الفترة، وقد بدت هذه العادات أكثر تأثيراً من السنة النبوية في مجلس الخليفة، حتى إن الحاجب يتجرأ على ضرب من يمارس السنة (التشميت) وهذا انحراف كبير يسوء التوحيدي، لأنه يراه نتيجة الجهل بأحد أصول الدين الإسلامي (السنة) التي هي آداب النبوة، وانتشار عادات فارسية تدعى (آدابا) ويبين أن من أهم أسبابه التكبر لدى رجال السلطة وإعجابهم بعادات الآخرين، وهذا يكون، غالباً، نتيجة التربية التي تلقاها الخليفة، إذ كانت معظم أمهاتهم من الأعاجم، فطغت عادات غريبة جعلتهم يبتعدون عن أحد أصول الدين، مما أدى إلى انزعاج التوحيدي! ومهاجمة أولئك المتكبرين الجهلة من الخلفاء!!

لكن التوحيدي يمتدح هذه العادات حين لا تتعارض مع الدين الإسلامي، يقول مثلاً في ('البصائر والذخائر' المجلد الأول): «رئيس سنن العجم: الخلال (أي العود الذي يخلل به بعد الأكل) وغسل اليد قبل الطعام وبعده» مثل هذه العادات الفارسية في النظافة دعا إليها الإسلام وجعلها علامة من علامات الإيمان.

كذلك يلاحظ شيوع الاحتفال بالأعياد الفارسية، التي من

أهمها عيد النيروز وهو مبدأ السنة الشمسية لدى الفرس، وفيه كان يتمّ بتبادل الهدايا، فكان الخليفة في بغداد يفرّق على الناس أشياء منها صور مصنوعة من عنبر، ومنها ورد أحمر[٣٩].

في المقابل كان الخليفة يتلقى الهدايا في هذا العيد، كما يحدثنا التوحيدي (في البصائر والذخائر، المجلد الثاني) أهدى المعلّى بن أيوب إلى المتوكل في يوم نيروز سكرة عليها خيارة صغيرة، فسئل عن ذلك، فقال: «الحلاوة للسكر، والخيارة: فلأنه في إقبال أيامه وابتداء ظهوره، ولأن اسمه بالفارسية والعربية والنبطية خيار، وهو خيار وخيرة واختيار وخير».

إذاً في عيد النيروز يتم تبادل الهدايا بين الخليفة والناس، فينتهز أحد الرجال هذه الفرصة ليجامل الخليفة بهدية بسيطة ذات دلالات رمزية، تتألف من السكر (الذي يدل طعمه على تمني حلاوة الأيام للخليفة) وخيارة صغيرة «الذي يحمل اسمها دلالات معنوية يتمنى الرجل أن يمتلكها الخليفة، ولاسيما أنه في بداية حكمه، فيكون متوحداً مع هذه الدلالات أي يكون هو الخير الذي يعمّ الناس، كما يكون من خيرة الخلفاء.. الخ».

وهكذا استطاعت كتب التوحيدي أن تقدم لنا صورة اجتماعية وثقافية حية، يستجلي المرء عبرها صورة للتمازج الحضاري بين العرب والفرس في القرن الرابع الهجري، أعطى العرب فيه غيرهم من الأمم، ولم يستنكفوا من الأخذ من الآخر.

صورة اليونان:

لم تكن صورة اليونان، لدى التوحيدي، بالغنى نفسه الذي شهدناه لصورة الفرس، ربما لأن الاختلاط بهم كان محدوداً، أي

---

(٣٩) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريد، المجلد ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٧٦، ص٢٩٣.

عبر الكتب المترجمة والمأخوذة من زمن مضى، فانتفت العلاقات الاجتماعية والدينية التي أدت إلى التمازج الحضاري بين العرب والفرس، واقتصرت العلاقة على جانبها الثقافي في أضيق حدوده: الترجمة.

حتى الترجمة إلى العربية كانت مقتصرة على كتب العلم والفلسفة، دون كتب الأدب، وقد اطلع التوحيدي على هذه الكتب، وأعجب بها، فاستطاع أن يقدم لنا صورة مشرقة لفلاسفة اليونان، وكيف كان الأدباء في القرن الرابع الهجري يحاولون تمثلها والاقتداء بها، مثل ابن العميد الذي زعم أنه من شيعة هؤلاء الفلاسفة، لكن التوحيدي يقصيه بعيدا عنهم قائلا: «والعجب من بخل هذا الرجل ونذالته مع تفلسفه وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبته لهم على علمه بأن القوم قد تكلموا في الأخلاق وحدودها، وأوضحوا خفاياها، وميزوا رذائلها وبينوا فضائلها وحثوا على التخلق باليسير من حطامها، وبذل الفضول للمحتاجين إليه.. وتحصيل السعادة العظمى برفض الشهوات القليلة والكثيرة منها والإحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداء، ولا طلب جزاء ولا استحماد»[٤٠].

إن الفارق الأساسي بين ابن العميد وهؤلاء الفلاسفة، أن ابن العميد يدعي الحكمة في حين كانت تصرفاته تتسم بالنذالة والبخل، في حين نجد لديهم انسجام أفعالهم بأقوالهم الحكيمة، فلم يكتفوا بالدعوة إلى الأخلاق الحميدة وإنما جسدوها عبر تصرفاتهم، وقد بين فضلهم في إرشاد الناس إلى طريق السعادة التي تكمن بمقاومة الشهوات وببذل الخير للناس دون من أو أذى،

---

(٤٠) مثالب الوزيرين ص٢١٥.

ومثل هذه الصفات لا يستطيعها أي إنسان.

وقد وجدنا في (الصداقة والصديق) إعجاب أحد المترجمين (ابن زرعة) بهؤلاء الفلاسفة، إلى درجة أنه يذكرهم في مجالس الشراب (التي يشهدها أبو حيان) الأمر الذي يستنكره قائلاً: «مجالس الشراب تتجافى عن هؤلاء، وهؤلاء يجلون عن مجالس الشراب» ثم يخاطب ابن زرعة «يا نائم، يا غافل، يا ساهي، وأين أنت من هؤلاء الحكماء القدماء؟ أسيرتك سيرتهم؟ أحالك حالهم؟ إنما تدعي عقائدهم باللسان، وتنتحل أسماءهم باللفظ، فإذا جاءت الحقيقة كنت على الشط تلعب بالرمل..».

إذاً شتان بين ابن زرعة، وبين من يقلّد من هؤلاء الحكماء، فهو لا يملك عمق فكرهم، كما لا يملك سيرة حميدة كسيرتهم، لذلك يعدّه التوحيدي كما عدّ ابن العميد، طفلاً صغيراً إلى جانبهم.

كان التوحيدي مولعاً بحكمهم التي ملأت كتبه (وخاصة البصائر والذخائر) ونجده حريصاً على نسبة هذه الأقوال إلى أصحابها، وقد بدت هذه الحكم منفتحة على الإنسان بغض النظر عن وطنه، إذ المهم هو الأخلاق وسيطرة العقل على الهوى، «قيل لديوجانس، وكان يونانياً، أملك الروم أفضل أم ملك الفرس؟ فقال: من كان فيهما أملك لهواه».

قدّم هذه الصورة المشرقة أيضاً لعلمائهم (بطليموس، بقراط، إقليدس..) وملوكهم وخاصة الإسكندر، الذي لاحظنا أخلاقه الرفيعة في التعامل حتى مع الأعداء، حين رفض مهاجمتهم ليلاً، مبيناً أنه ليس من عادة الملك سرقة النصر، إلى جانب هذه الأخلاق لاحظنا تمتعه بالحكمة والشجاعة، فحين حذره أحد رجاله بكثرة عدد عسكر ملك الفرس «دارا» أجابه «إن الغنم وإن كثرت تَذِل لذئب واحد».

وقد كان التوحيدي حريصاً على تقديم أفكار اليونانيين وعلومهم، بل نجده يعرفنا ببعض كتبهم، يقول عن إقليدس: «عالم من علماء الروم يسمى بهذا الاسم، وضع كتاباً فيه أشكال كثيرة مختلفة تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة، يشحذ الذهن، ويدقق الفهم، ويلطف المعرفة، ويصفي الحاسة، ويثبت الروية، ومنه أنتج الخط وعرف مقادير حروف المعجم».

يبدو لنا التوحيدي قارئاً متعمقاً، للكتب اليونانية، لا يكتفي بتوصيفها، وإنما يبرز أثرها في المتلقي، فيرصد انعكاس المعرفة التي تقدمها كتبهم على الذهن والحواس، وقد كان معنياً، بأن يزين كتبه بحكمهم التي يدعوها بالنوادر، ويرى ضرورة جمع كل فائدة تصدر عنهم، فهي تزيد الإنسان حسناً ومعرفة «فخذ منها ومن غيرها كلّ حسن بهيج، نفعك الله بالعلم وبصّرك بالهدى».

لا يكتفي بالاستفادة الذاتية من اليونانيين، بل نجده يدعو الآخرين إلى الانفتاح على الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات الأخرى، فالغاية هي الاستفادة والتعلم، وهو هنا يجسد دعوة القرآن الكريم للقراءة والعلم﴿وقل ربِّ زدني علماً﴾[٤١]، وقول الرسول(ص): «اطلبوا العلم ولو في الصين»، فهو قد اختار أبعد بلد في ذلك الوقت ليحثّ المسلمين على السفر إليه طلباً للعلم، ولم يشترط أن يكون مسلماً، من أجل العلم، لأن العلم لا هوية له، فالمهم المنفعة التي يجلبها لنا العلم لامصدره.

هناك رغبة كامنة في أعماق التوحيدي وهي الجمع بين العقل والشريعة، لذلك نجده في الجزء الثاني من كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يروي عن إخوان الصفا قولهم «متى انتظمت الفلسفة

---

(٤١) سورة طه/١١٤.

اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»، لذلك يقدم لنا صورة سقراط ممتزجة بصورة مسلم متدين، فقد أورد في كتابه (البصائر والذخائر) هذه الحادثة عنه «إذ كان يعرض جسده للشمس، فأتاه الملك ليسأله: يا سقراط ما الذي منعك من إتياننا؟ فقال له: الشغل أيها الملك بما يقيم الحياة، فقال الملك: لو أتيتنا لكفيناك، فقال سقراط لو علمت أني أجد ذلك لزمتك ما لزمتني الحاجة إلى ذلك، فقال الملك: فسل ما حاجتك؟ قال: حاجتي أن تزيل عني ظلك فقد منعت عني الشمس، فدعا له بكسى فاخرة من الديباج وغيره وبذهب، فقال له سقراط: وعدت بما يقيم الحياة، وبذلت نعيم الأموات، ليس بسقراط حاجة إلى حجارة الأرض وهشيم البيت ولعاب الدود، الذي يحتاجه سقراط معه حيث يتوجه.. فقال مزّاح مع الملك: حرمت نفسك من نعيم الدنيا أيها الرجل، فقال سقراط: وما نعيم الدنيا يا هذا؟ قال المزاح: أكل اللحمان، وشرب الخمر، والمنكح والملابس، فقال سقراط: ليس بمستنكر أن يكون نعيم الدنيا هذا عند من رضي بمشابهة الدود من نفسه، وأن يجعل بطنه مقبرة للحيوان، ويؤثر عمارة الفانية على الباقية»[٤٢].

يحس المرء حين يتابع هذه القصة أنه أمام صورة زاهد، يقترب من روح الإسلام ومبادئه (الإيمان بالآخرة وتفضيلها على الدنيا، عدم شرب الخمر) لذلك ينصرف إلى ما يقوي الروح ويبتعد عن ملذات الجسد، يهمه الآخرة، فيرفض عطايا الملك، ويبحث عمّا يمتّع أعماقه من روحانيات، وقد شاعت في هذه القصة روح الطرافة والسخرية، إذ إن ما يريد سقراط من الملك أن يرحل

---

(٤٢) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي المجلد ٣/الجزء ٢/ص٥٥٣-٥٥٤.

ويبعد ظله كي تصل الشمس إليه، فيجسد لنا الزهد بما يملكه الملك، والرغبة بما عند الله، كما يجسد لنا عبر قوله هذا أن حضور الملك يمنع نور الشمس والتأمل في الكون.

وقد لاحظنا أن التوحيدي يسبغ هذه الروح الإسلامية في خاتمة قصة أخرى أوردها عن الشاعر اليوناني (كنتس) فقد كان في طريقه إلى الملك ثيودوسيوس، حين اعترضه لصوص أخذوا ماله، وهموا بقتله، فلم يجد أمامه معينا ونظر إلى السماء فوجد فيها كراكي تطير، فصاح «أيتها الكراكي الطائرة، قد أعجزني المعين الناصر، فكوني الطالبة بدمي والآخذة بثأري، فضحك اللصوص..»، وقتلوه، وحين نزلوا إلى مدينته، واجتمعوا في الهيكل، مرت كراكي تتناعى وتصيح، فرفع اللصوص أعينهم وتضاحكوا قائلين: هؤلاء مطالبو دم كنتس الجاهل، فسمع كلامهم من كان قريبا منهم، وأخبر السلطان فقتلهم بعد أن اعترفوا، فكانت الكراكي المطالبة بدمه!! .

يختم التوحيدي هذه القصة بقول لأبي سليمان «إن كنتس وإن كان خاطب الكراكي، فإنه أشار إلى رب الكراكي وخالقها، ولم يطل الله دمه، ولا سد عنه باب إجابته، فسبحانه كيف يهيئ الأسباب ويفتح الأبواب»[٤٣].

ثمة رغبة لدى الناقد التراثي في إضفاء الطابع الإسلامي على كل ما يسرده للمتلقي، لذلك بدت لنا صورة الآخر غير المؤمن بإله واحد في صور منسجمة مع الرؤيا الإسلامية، فكان حديث الشاعر مع الطير هو حديث مع خالق هذا الطير في نظر أبي سليمان، مما يعزز جانب الإيمان بالله تعالى الذي لم يخذل الشاعر حين خاطبه في محنته، فدل على قتلته بوساطة الطير.

---

(٤٣) الإمتاع والمؤانسة ج١/ص١٦.

صورة الآخر الذمي

يعترف آدم متز بأن الحضارة الإسلامية قد تميزت بتسامحها مع غيرها من الأديان، ومثل هذا التسامح «لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى، ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم»[٤٤].

إن التسامح الإسلامي لم يكن نتيجة الحاجة إلى المعيشة المشتركة فقط، كما يرى متز، وإنما نتيجة الانفتاح على الآخر والاعتراف بدينه، والاهتمام بحقوقه، وقد ذكر لنا التوحيدي (في الجزء الثالث من البصائر والذخائر) «أن الخليفة عمر بن الخطاب لما استخلف بيّن للناس أن الإسلام بني على أربع خصال: تقوى الله في جمع المال من أبواب حله.. والثانية أعرف للمهاجرين حقهم وأقربهم.. والثالثة: الأنصار الذين آووا .. والرابعة: أهل الذمة، أفي لهم بعهدهم، وأقاتل من ورائهم، ولا أكلفهم إلا طاقتهم..».

يحدد الخليفة أربع سمات للحاكم المسلم: (مخافة الله في جمع المال وإنفاقه، رعاية المهاجرين والأنصار وأهل الذمة) وبذلك يضع الحاكم المسلم أهل الذمة، من حيث الرعاية والاهتمام بالحقوق، في مصاف المسلمين الأوائل الذين نصروا الدين، لذلك من واجبه أن يحمي عهوده معهم، وأن يدافع عنهم، ولا يفرض عليهم جزية لا يستطيعون دفعها.

كما يروي التوحيدي في الجزء الثاني (الإمتاع والمؤانسة) أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد سئل: هل يسلّم على أهل الذمة؟ فقال: «يردّ عليهم السلام ولا بأس أن يبدؤوا به» لقوله عز وجل

---

(٤٤) آدم متز الحضارة الإسلامية المجلد ١/ص٧٥.

﴿فاصفح عنهم وقل سلام﴾[٤٥] يلفت نظرنا هذا التسامح مع الناس حتى المسيء منهم، وهذا الخلق الرفيع الذي يمثل روح الإسلام، يريد الحاكم نشره بين المسلمين لذلك يدعوهم إلى مبادرة أهل الذمة بالسلام!

١ - اليهودي:

استمر هذا الانفتاح في العصر العباسي، حتى إننا وجدنا مناظرات مختلفة بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة والملحدين، وقد ذكر لنا التوحيدي في (الإمتاع والمؤانسة) كيف كان يجتمع في مجلس الوزير العلماء من جميع الطوائف الدينية وغير الدينية، وقد كانت المناظرات تتم بين العلماء في المجلس، بل قد نجدها تتم بين الوزير المسلم والعالم غير المسلم، وقد نقل لنا في (مثالب الوزيرين) مناظرة في موضوع شديد الحساسية (إعجاز القرآن) بين ابن عباد وبين يهودي يدعى «رأس الجالوت» حيث راجعه فيه طويلاً، وثابته قليلاً، وتنكّد عليه حتى احتدّ وكاد يتّقد، فلما علم أنه قد سجر تنوره، وأسقط في أنفه، احتال طلباً لمصاداته، ورفقاً في مخاتلته، فقال للصاحب ولِمَ تتقد وتشتط، ولِمَ تلتهب وتختلط؟ كيف يكون القرآن آية ودلالة على النبوة ومعجزة من جهة نظمه وتأليفه، وكأن النظم والتأليف بديعان غريبان.. وهاأنا أصدق عن نفسي وأقول: إن رسائلك وكلامك وفقرك.. فوق ذلك، أو مثل ذلك أو قريب منه، وعلى كل حال فليس يظهر لي أنه دونه.. فلما سمع ابن عباد هذا فتر وخمد وجمد.. وقال: ولا هكذا أبداً ياشيخ، فكلامنا حسن بليغ.. ولكن القرآن له المزية التي لا تجهل.. هذا كله يقوله وقد خبا حميه وتراجع مزاجه.. مع إعجاب شديد قد شاع في أعطافه.. لأنه

---

(٤٥) سورة الزخرف/٨٩.

رأى كلامه شبهة على اليهودي، وعلى عالمهم وحبرهم مع سعة حيلتهم، وشدة جدالهم، وطول نظرهم، وثباتهم لخصومهم..»[٤٦].

يسمح للآخر اليهودي أن يجادل في جوهر الدين الإسلامي، فيناقش مدى إعجاز القرآن، لينفي هذا الإعجاز وبذلك يتجرأ على نفي النبوة أي الدين الإسلامي! وكي يخفف من وطأة جرأته، يمتدح أدب الوزير ويضعه في مرتبة النظم القرآني!

نلاحظ، هنا، أنه أحاط اليهودي بصفات إيجابية (عالم، حبر، سعة الحيلة، شدة الجدال، التعمق، الثبات في الحوار..) بل ينادى بلقب إسلامي (يا شيخ) وحين يلاحظ اليهودي شدة غضب الوزير ابن عباد، فإنه يستطيع أن يمتصه بفضل ذكائه، فيبيّن له أن النظم البديع ليس وقفاً على القرآن، لأن أدبه يفوقه في الحسن!! ثم يستدرك كي لا يبدو مبالغاً، فيراه في مستواه!! وكي يفوز برضى الوزير يعلن أنه لن يكون دونه!! عندئذ يسارع الوزير ليحمي المقدس ويعلن بأن له المزية.

واليهودي لا نجده يجادل الوزير فقط في مسائل نظرية، وإنما نجده يعترض على الخليفة أيضاً في مسائل تنظيمية معيشية، فقد حدثنا التوحيدي قائلاً: قال أبو عمر الجوني: «جاء يهودي إلى عمر بالشام، فقال: يا أمير المؤمنين أهذا في العدل؟ أخذتم كسبي وأنا قوي، حتى إذا كبرت سني، وضعفت ركبتي، تركتموني أهلك! فقال عمر: ما أنصفناك، ففرض له فريضة، وأمر عامله أن يجريها شهراً شهراً».

يوجه اليهودي النقد إلى رأس الدولة (الخليفة) ويتهم نظامه الضريبي بالظلم، فقد أخذ منه الجزية في شبابه، وحين كبر تركه للضعف وللموت، والمدهش هنا اعتراف الخليفة عمر بن عبد

---

(٤٦) البصائر والذخائر المجلد ٣/الجزء ١/ص١٠٣.

العزيز بالظلم، وإنصاف المشتكي الذمي!!

لا يكتفي اليهودي بنقد الخليفة وما يعتريه من شعور بالظلم، بل نجده، كما يحدثنا التوحيدي، يواجه الخليفة بالفخر بقومه «قال أبو العيناء، قال الأصمعي، دخل ابن شعبة اليهودي على معاوية، فأنشده»[٤٧].

ولكنما دهري رواق تحفّه	ثمانون ألفاً من كميَّ ومُعْلَم
يقودون قود الخيل أوتارها القسي	إذا استمطرت جادوا سماءك بالدم
سأطلب مجداً ما حييت وسؤددا	بماء شبابي أو يولول مأتمي

تحمل هذه الأبيات تهديداً خفياً، إذ نلمس عبر الفخر بالعدد والعدة لليهود، الإمكانيات الكبيرة التي يملكونها، وهذا يعدّ منتهى الجرأة في دولة تفخر بدين الإسلام،لكن قوله: «إذا استمطرت جادوا سماءك بالدم» يوحي للخليفة بأنهم على استعداد لبذل دمائهم فيما لو احتاج إليهم.

نلمح لدى التوحيدي الصورة التقليدية لليهودي الجشع والأناني، والتي وجدناها في الأدب العالمي (تاجر البندقية) لشكسبير، و(أوليفر تويست) لتشارلز ديكنز، ففي الجزء الثاني من (الإمتاع والمؤانسة) نجد قصة المجوسي واليهودي اللذين التقيا في سفر، المجوسي راكب مرفّه واليهودي يسير على قدميه، فسأل كل واحد منهما الآخر عن عقيدته، فقال اليهودي: «أعتقد أن في هذه السماء إلها هو إله بني إسرائيل، وأنا أعبده وأقدسه وأضرع إليه وأطلب منه فضل ما عنده من الرزق الواسع والعمر الطويل، مع صحة البدن والسلامة من كل آفة، والنصرة على عدوي، وأساله الخير لمن يوافقني في ديني ومذهبي، فلا أعبأ بمن يخالفني، بل

(٤٧) المصدر السابق المجلد ٢/الجزء ٢/ص٨٢٧.

أعتقد من يخالفني دمه لي يحلّ وحرام عليّ نصرته ونصيحته والرحمة به»! .

وقد قال له المجوسي: أما عقيدتي ورأيي فإني أريد الخير لنفسي وأبناء جنسي، ولا أريد لأحد من عباد الله سوءاً.. لا لموافقي ولا لمخالفي، فقال اليهودي: وإن ظلمك وتعدّى عليك؟ قال: نعم، لأني أعلم أن في السماء إلها خبيراً.. يجزي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، عندئذ نقده اليهودي بأنه لا ينصر مذهبه، لأنه تركه، وهو أحد أبناء جنسه، يمشي جائعاً، وهو يركب شبعان، فأطعمه وأعاره بغلته ساعة، فلما امتلكها اليهودي، وأحس أن المجوسي قد تعب، هرب بها، وحين ناداه المجوسي، قال له: «ألم أخبرك عن مذهبي، وخبّرتني عن مذهبك الذي نصرته وحققته؟ فأنا أريد أن أحقق مذهبي، وأنصر معتقدي؟» وولّى هارباً دون أن يرحمه، عندئذ دعا المجوسي ربه يائساً: «إلهي قد علمت أني اعتقدت مذهباً ونصرته، ووصفتك بما أنت أهله، وقد سمعت وعلمت، فحقق عند هذا الباغي عليّ ما مجّدتك به، ليعلم حقيقة ما قلت»، فما سار إلا قليلاً حتى وجد اليهودي قد رمت به البغلة، فركبها وترك اليهودي يعاني الألم، فناداه قائلاً: «ارحمني واحملني ولا تتركني أهلك في البرية، وانصر مذهبك، وحقّق اعتقادك..» قال «قد فعلت ذلك مرتين.. وصفت لك مذهبي فلم تصدقني في قولي، حتى حققته بفعلي، وذلك أني قلت: إن في السماء إلهاً خبيراً عادلاً لا يخفى عليه شيء، وهو ولي جزاء المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته»، قال اليهودي: قد فهمت ما قلت.. فقال المجوسي: فما الذي منعك أن تتعظ بما سمعت؟ قال اليهودي: اعتقاد نشأت عليه، ومذهب تربّيت به، وصار مألوفاً معتاداً كالجبلة بطول الدأب به.. واقتداء بالآباء والأجداد والمعلمين من أهل ديني..

وقد صار ذلك كالأس الثابت، ويصعب ما هذا وصفه أن يترك ويرفض ويزال، فرحمه المجوسي وحمله حتى المدينة.. وحين سئل كيف رحمته بعد خيانته لك؟ قال المجوسي: اعتذر بحاله التي نشأ فيها.. وعلمت أن هذا شديد الزوال عنه، وصدّقته ورحمته، وهذا مني شكر على صنيع الله بي حين دعوته.. وبالرحمة الأولى أعانني ربي، وبالرحمة الثانية شكرته على ما صنع بي.

نعايش في هذه القصة صورتين نقيضتين (صورة اليهودي في مقابل صورة المجوسي) بدا اليهودي واضحاً في مبادئه، همه محصور بذاته وبقومه، يرفض الآخر ويرى فيه عدواً يحلّ دمه وعدم نصرته ورحمته، وقد جسدت لنا تصرفاته هذه الأفكار، إذ ولى هارباً بالبغلة التي أعارها له المجوسي، دون أن يفكر بذلك الإنسان الذي أسدى له معروفاً، وهذا منتهى الجشع والأنانية.

وقد بدت لنا صورة المجوسي تناقض صورة اليهودي، تحمل سمات إسلامية، من ناحية المعتقد (يؤمن المجوسي بإله عادل، خبير..) ومن ناحية لغوية (يعلم ما يخفى، يجزي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته) إذ يستخدم لغة إسلامية.

لن نستغرب هذه الصورة الإيجابية للمجوس فقد عوملوا في القرن الرابع الهجري، كما يقول آدم متز، معاملة أهل الذمة، لكن صورتهم كانت في قصة التوحيدي أقرب إلى مفهومات الإسلام، كأن هناك رغبة لدى الراوي المسلم أن يستخدم كل ما هو إيجابي لصالح الإيمان بالله تعالى، لنتأمل مفهوم الرحمة، التي هي إحسان للآخرين يمارسها المؤمن وهو على ثقة بأن الله لن يضيع ثوابه، لذلك أنقذ المجوسي اليهودي من الموت بعد أن أوقعته البغلة، كما كانت الرحمة بالآخر شكراً على نعم الله تعالى، لهذا أنقذ المجوسي اليهودي رغم خيانته، فقد سمع اعتذاره: التربية والمبادئ الأنانية

التي غرست به، القدوة غير الصالحة، التي ترسخ هذه المبادئ، عدم القدرة على تغيير الذات بعد أن نشأ على الأنانية ورفض الآخر المخالف...

اللافت للنظر هذه الحرية والصراحة التي عبّر كل من اليهودي والمجوسي عن نفسه، وعن المعتقد، ولعل من أهم جماليات هذه القصة تجسيد هذا المعتقد عبر السلوك، فقد جوبه تعصب اليهودي وجشعه بانفتاح المجوسي عليه في المقابل، بل نجده يتيح له فرصة الدفاع عن ذاته بعد أن أخطأ في حقه، ويتفهم وجهة نظره ويرحمه مرة ثانية، وهذا يعدّ منتهى الانفتاح على الآخر باعتقادنا.

إذا كانت الصورة التقليدية لليهودي هي صورة منفرة أنانية، فإن هذه النظرة لا تشمل الدين اليهودي، إذ ينظر إلى كتابه المقدس التوراة نظرة مساوية للقرآن الكريم، وهذا ما أثبته لنا التوحيدي في المجلد الرابع من (البصائر والذخائر) فقد ذكر قول علي بن الحسين(ع): «ليس في القرآن 'يا أيها الذين آمنوا' إلا وفي التوراة 'يا أيها المساكين'» فيثبت بذلك أن الخطاب القرآني رديف للخطاب التوراتي، وأن الإيمان رديف للتواضع والمسكنة، وهذا في الدين الإسلامي واليهودي.

ومن مظاهر الانفتاح لدى التوحيدي أيضاً، استخدام بعض مفردات اللغة العبرية أثناء سرده قصة الراهبة مع الرجل الذي ادعى أنه ملاك، وحين قالت له: أراك بلا جناح، قال لها: «نحن معاشر الكروبيين لا يكون لنا جناح» (الكروبيون أو الكروبية: سادة الملائكة أو المقربون منهم، عبرانيتها كروبيم جمع كروب).

كذلك حين يسقط ابن غيلان البزاز مغشياً عليه إثر سماع أغنية، فجاء من يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوذتين ورقى بهيا شراهيا (معناهما في العبرية يا حي يا قيوم).

من الملاحظ أن استخدام مفردات اللغة العبرية كان يأتي ضمن سياق لا تبدو فيه غريبة، وإنما فيما نعتقد هي جزء من اللغة اليومية التي كانت شائعة في عصره.

٢ - صورة النصراني:

يبرز لنا التوحيدي (في الجزء الثاني من 'الإمتاع والمؤانسة') الصلة الوثيقة بين الإسلام في بداياته وبين المسيحية، فقد ذكر حديثا موثقاً عن ابن عباس «أن رسول الله(ص)، كتب إلى النجاشي أصحمة: سلام عليك فإني أحمد إليك الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته، فكتب النجاشي أصحمة بن أبخر: سلام عليك يا نبي الله من الله تعالى ورحمته وبركاته».

بيّن لنا، هنا، الخطاب الذي يوحد المسلمين والمسيحيين، هو الإيمان بالله تعالى، لذلك يذكر الرسول(ص) من الصفات الإلهية تلك التي يؤمن بها أتباع المسيح (الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن) كما يبيّن لنا هذا الحديث اعتراف نبي المسلمين بعيسى عليه السلام، الأمر الذي دعا الملك المسيحي أن يعترف بنبوته أيضاً.

تزخر كتب التوحيدي بأقوال عيسى(ع)، التي تعزز صورة المسيح المألوفة والتي تقوم على المحبة والتسامح، فقد قال لتلامذته «علامتكم التي تعرفون بها أنكم مني، أن يودّ بعضكم بعضاً».

هناك إعجاب كبير بأقوال السيد المسيح(ع)، حتى إن التوحيدي يفضل أقواله على قول أحد المتقدمين «اعمل لآخرتك كأنك تموت غداً، واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً»، فيعلق على هذا القول: كلام منمق لايرجع إلى معنى محقق، أين هو من قول المسيح(ع) حين قال: «الدنيا والآخرة كالمشرق والمغرب متى بعد أحدكم عن أحدهما قرب من الآخر، ومتى قرب أحدكم من أحدهما بعد عن الآخر»[٤٨].

الآخر»[٤٨].

لم يوضح لنا من هو أحد المتقدمين، لكن من الثابت أنه ينسب لمسلم يجسد الرؤية الإسلامية المتوازنة بين الدين والدنيا، غير أن هذه النسبة الإسلامية لا تشفع لدى التوحيدي، ولن تكون سبباً في تفضيله على قول المسيح(ع)، كذلك نلمح لديه رغبة في أن يتم أداء المعنى بعيداً عن اللغة المنمقة، التي يكثر فيها السجع، لذلك يعجب بقول المسيح الذي يقوم على التشبيه الفني المعبر عن صعوبة التوازن بين الدنيا والآخرة، ويجسد حالة القلق التي عاشها التوحيدي في محاولته إيجاد مثل هذا التوازن، لذلك بدا لنا هذا القول أقرب إلى حالته النفسية، فقد رأيناه أحياناً يعيش حالة من التصوف (في كتابه «الإشارات الإلهية») في حين كان يهدر كرامته، أحياناً، وهو يستجدي الوزراء والأغنياء أحياناً أخرى.

لكن أقوال السيد المسيح(ع)، لم تكن بمنأى عن الأثر الإسلامي، فقد ظهر هذا في لغته، فقد أورد التوحيدي حديثاً يجسد لنا هذا الأثر «قال عيسى بن مريم كن في الدنيا ضيفاً، واتخذ المسجد بيتا».

نلاحظ أن ثمة تحريفاً قد طرأ على قول الرسول عيسى، إذ نجد اسم مكان العبادة لدى المسيحيين (الكنيسة) باتت تحمل اسم مكان عبادة المسلمين، كأنه يوحي لنا بقول إنسان مسلم، أو لعله يريد أن يؤكد، عبر هذا القول، توحد الأديان من حيث أسُسُها ومنهجها وأماكن عبادتها، إذ يجمعها الإيمان بالله تعالى.

وقد وجدناه يذكر في بداية الحديث اسم الراوي الذي ينتمي إلى النصرانية «حكى لنا ابن زرعة النصراني قال: قيل للمسيح: ما بال الرجلين يسمعان الحق فيقبله أحدهما ولا يقبله الآخر؟ فقال:

---

(٤٨) الإمتاع والمؤانسة الجزء ١/ص١٥.

مثل ذلك مثل الراعي الذي يصوّت بغنمه، فتأتيه هذه الشاة بندائه، ولا تأتيه هذه»!

قال أبو سليمان: «هذا جواب ليس له سنن، ولعل الترجمة قد حافت عليه، والمعنى انحرف عن الغاية، وليس يجوز أن يكون حال الإنسان كيف كان حال الشاة في إجابة الداعي وإبائها، فإن له دواعي وموانع عقلية وحسية».

يقدم لنا التوحيدي ملاحظة أستاذه الجمالية والمنطقية معاً، إذ من غير المنطقي أن نجد المسيح (النبي الذي يدعو إلى المحبة والرحمة) يشبه الناس بالحيوانات فهذا ما لا ينسجم مع المنطق، فالإنسان منحه الله العقل والحس، وعلى هذا الأساس يملك من المسوّغات التي تدفعه للاستجابة إلى النداء، كما يملك ما يمنعه أيضاً، ولذلك لا يمكن أن يصدر هذا التشبيه عن نبي، من المفروض أن يتميز باحترام إنسانية الإنسان الذي بعثه الله ليرقى بها، وهنا تبرز لنا موضوعية الناقد التراثي في التعامل مع أقوال السيد المسيح المقترنة بالإعجاب، وحين يجد قولا للمسيح لا يليق به أو يستضعفه يستبعد أن يكون المسيح قد قاله بهذه الصورة، فقد طرأ عليه تحريف بسبب الترجمة، إذ من المفترض أن يكون كلام الأنبياء على سوية إنسانية عالية التي هي بالتالي سوية جمالية لدى التوحيدي وأستاذه.

وجدنا هذه السوية أيضاً في كلام الرهبان الذي قدّمه التوحيدي في ثنايا كتبه، فعلى سبيل المثال قيل لراهب: كيف سجنت نفسك عن الدنيا، قال: أيقنت أني خارج منها كارها، فأحببت أن أخرج منها طائعاً. كما وجدنا الأخلاق الرفيعة التي تتجلى في سلوكهم، ففي ('البصائر والذخائر' المجلد الثالث) بدت الراهبة رغم انقطاعها للعبادة، تقوم بأعمال الخير، فتمد يد العون

للمحتاجين، وتقري الضيف ليلاً.

إنَّ العلاقة الاجتماعية بين المسلمين والنصارى تقوم على أساس المودة والتواصل الإنساني، وقد قدم لنا التوحيدي نموذجاً عنها في (الإمتاع والمؤانسة) فقد روى أنه «كان للحسن البصري جار نصراني، وكان له كنيف على السطح، وقد ثقب ذلك في بيته، وكان يتحلّب منه البول في بيت الحسن، وكان الحسن أمر بإناء فوضع تحته، فكان يخرج ما يجتمع منه ليلاً، ومضى على ذلك عشرون سنة، فمرض الحسن ذات يوم فعاده النصراني، فرأى ذلك، فقال يا أبا سعيد مذ كم تحملون مني هذا الأذى؟ فقال: منذ عشرين عاماً، فقطع النصراني زناره وأسلم»(٤٩).

يمكننا أن نستنتج أن المسلم والنصراني يعيشان في مكان واحد، بل في بيت من طابقين، النصراني في الأعلى والمسلم في الأسفل، وقد تحمل المسلم أبشع أنواع الأذى (مياه الكنيف) من جاره، دون أن يعاتبه أو يواجهه حرصاً منه على علاقة حسنة مع جاره، وكذلك يبدو لنا النصراني حريصاً على علاقة حسنة بالجوار لذلك حين يمرض جاره المسلم يسرع لزيارته، فيكتشف الأذى الذي يصدر منه، وكيف صبر عليه جاره مدة عشرين سنة، لذلك يعجب بأخلاق الإسلام، ويعلن إسلامه.

كان معظم أطباء الخلفاء والوزراء من النصارى، وقد حدثنا التوحيدي عن أبي الفضل بن العميد في أذربيجان، الذي ظفر بطبيب نصراني «حسن الحذق، بارع الصناعة، مشهود له بصواب الرأي، وجودة التدبير، فأدناه أبو الفضل ورضي هديه.. وكان يخصه بالبرّ والتحفة، فكان من أمره أن أبا الفضل شرب قدحاً من

---

(٤٩) المصدر السابق الجزء ٢/ص١٢٩.

شراب الرمان، وبقي في أسفل القدح قليلاً، ومدّ يده إلى الطبيب يناوله تكرمة له ويقول له: اشرب هذه البقية! فقال له الطبيب: نهى نبيكم عن سؤر الكلب (البقية) وأمسك عن القدح، فاصفرّ وجه أبي الفضل ولم ينطق بكلمة، ولا أساء إليه، ولا اعتذر ذاك من فرطته»[٥٠].

تحيط بالطبيب الصفات ذات الدلالة الإيجابية (حسن الحذق، بارع الصناعة، صواب الرأي، وجودة التدبير، الثقافة الإسلامية..) لكن الصفة اللافتة هي الكبرياء وعزة النفس في مواجهة الوزير، إذ يرفض بقايا الكأس الذي قدمه إليه، لأنه أحس استهانة الوزير به بتقديمه بقايا الكأس، تسعفه ثقافته الإسلامية في تعزيز كبريائه والحفاظ على كرامته، إذ يذكر الوزير بقول النبي(ص) الذي ينهى عن شرب البقية، إذ من الأدب النبوي ألا يقدم للضيف بقايا كأس.

المدهش أنه رغم ظهور معالم الغضب على وجه الوزير (اصفرّ) لكننا شهدنا محاولة كظمه (صمت الوزير) وعدم معاقبة الطبيب، المدهش أكثر عدم اعتذار هذا الطبيب عن رفضه للكأس.

إن الوزير حين قدّم بقايا الكأس للطبيب كان يظن أنه يكرمه بذلك، لكن الطبيب رأى في هذا التقديم نوعاً من الإهانة لهذا ردّ على الإهانة رداً سلوكياً برفض الكأس، ورداً ثقافياً إسلامياً حين أتى بنهي الرسول(ص) كي يبرر سلوكه المستفّز، فيخفف من غضب الوزير، ويرده إلى الصواب، وبذلك تبدو لنا الثقافة الإسلامية ثقافة العصر قد أتقنها المسلم والذمي، وقد احترمها الوزير فكانت شفيعاً عنده للطبيب.

كذلك حدثنا التوحيدي عن أساتذته وأصدقائه من العلماء

---

(٥٠) مثالب الوزيرين ص٣٠٢.

النصارى الذين عاصرهم، فقدم لنا صورة موضوعية، تبيّن محاسنهم ومساوئهم، فأستاذه يحيى بن عدي «كان شيخاً لين العريكة فروقة، مشوّه الترجمة، رديء العبارة، لكنه كان متأتياً في تخريج المختلفة، وكان مبارك المجلس».

يتميز التوحيدي بالنزعة النقدية، إذ لا أحد لديه يجلّ عن النقد، وقد لاحظنا سابقاً كيف لم يسلم أستاذه (السجستاني) من نقده، مع أنه أكثر الأساتذة الذين أثروا فيه ونالوا إعجابه، لذلك لن نستغرب نقده الموضوعي لعلماء النصارى، فيحدد مزايا أستاذه يحيى بن عدي (العمق في تناول القضايا المختلف عليها، دماثة أخلاقه، حضوره الجميل وجاذبيته..) كما يحدد مساوئه (مشوّه الترجمة، رديء الأسلوب..) وهذا دليل على تفرده وإبداعه، وعدم تقليده لأساتذته.

كما قدّم لنا صورة لابن زرعة الذي كان معجباً بالثقافة اليونانية حتى إنه يذكر فلاسفتها في مجالس الشراب، وقد رأينا التوحيدي يذم تصرفه هذا الذي يزري بهؤلاء الفلاسفة، لكنه يراه «حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية، جيد الوفاء بكل ما جلّ من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ.. ولولا توزع فكره في التجارة، ومحبته في الربح، وحرصه على الجمع، وشدّته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدرّ عليه، لكنه مبدّد مندّد، وحب الدنيا يعمي ويصم».

يبدو لنا أن أكثر العلماء النصارى كانوا يعملون بالترجمة من اليونانية إلى العربية، وكانوا يتقنون هذه المهمة بشهادة التوحيدي، وإن كان قد لاحظ عدم تفرغ بعضهم للعلم وانصرافهم للتجارة والدنيا، مما يسيء إلى إنتاجهم، ويؤدي إلى افتقادهم للعمق الفلسفي، وقد لاحظنا أن ابن الخمار يعاني من المشكلة نفسها، فهو

رغم أنه يعد فصيحا مديد النفس، طويل العنان، مرضي النقل، كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبعرة، ويفسد السمين بالغث.. ويشين كل ذلك بالزهو والصلف، فما يبديه من الفضل يسترجعه بالنقص، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف..[٥١].

وحين يفتقد لدى العالم المحاسن نجد التوحيدي يشير إلى ذلك ويبين سبب افتقاده لها «وأما ابن مكيخيا، فرجل نصراني أرعن خسيس، ما جاء يوما بخير قط لا في رأي ولا في عمل ولا في توسط، وأصحابنا يلقبونه بقفا، وهو منهمك بين اللذائذ، همه أن يتحسى دن الشراب في نفس أو نفسين، ثم يسقط كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان».

يلاحظ المتتبع لنقد التوحيدي اعتماده على التصوير الفني في الحديث عن الشخصية (يسقط من كثرة الشراب كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان) كما يلاحظ أنه لا يعزل أخلاق العالم وسلوكه عن علمه، فكأنه يريد أن يؤكد أن العالم الحقيقي من يستطيع أن يجمع مكارم الأخلاق إلى جانب المعرفة.

الآخر: العبد

يتسع مفهوم العبودية في التراث الإسلامي، ليشمل من يلغي عقله من أجل شهوته، ومن يلغي كرامته من أجل جمع المال والمركز،وهذا ما ذكره لنا التوحيدي (في البصائر والذخائر، المجلد الرابع) أن «العبيد ثلاثة: عبد الرق، وعبد الشهوة، وعبد الطمع».

صحيح أن الإسلام لم يلغ الرق إلغاء تاماً، إلا أننا لاحظنا أنّه ساعد على تحريره، وجعل للعبد حقوقاً، وأكد ضرورة المعاملة الإنسانية، فقد روي عن الرسول[ص] قوله «شرّ الناس من أكل وحده

---

(٥١) الإمتاع والمؤانسة الجزء ١/ص٣٢.

ومنع رفده، وضرب عبده» بل نجد هناك من يدعو أن يكون السيد صديقا للعبد، أي يعامله معاملة الند للند، فقد أورد لنا التوحيدي في (الصداقة والصديق) قول الشاعر:

إن كنت تطلب فضلا … إذا ذكرت ومجدا

فكن لعبدك خلا … وكن لخلك عبدا

ثم يقول: «وكان سببهما أن صديقا لي ضرب عبدا له، فحضره صديق له، فمنعه الصديق فلم يمتنع، فكتبت إليه هذين البيتين أذكره بحق الصديق في عبودية الطاعة، وأخوة العبد في حق الإيمان، قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[٥٢] هذا مع ما في التسلط على المماليك من الدناءة!».

إن المنطلق الديني واضح في معاملة العبد، الذي هو منطلق إنساني، هناك أخوة في الإيمان، تجعل العبد مساويا لسيده، ما دام مؤمنا مثله، واللافت هنا، الشاهد الشعري «فكن لعبدك خلا» الذي يبدو لنا مساويا لنداء القرآن الكريم للأخوة الإيمانية.

احتل العبيد والإماء مكانة رفيعة في العصر العباسي، ولاسيما أولئك أصحاب الموهبة، وقد حدثنا عن أحدهم في ('البصائر والذخائر' المجلد الرابع) قال: فقد «اشترى إسحاق بن علي بن عبد الله بن العباس غلاما فصيحا، فبلغ الرشيد فأرسل إليه يطلبه، ، فقال لم أشتره إلا لك، فلما وقف الغلام بين يديه، قال الرشيد: إن مولاك قد وهبك لي، فقال الغلام: يا أمير المؤمنين ما ز لت وما زلت، قال: فسر، قال: مازلت لك وأنا في ملكه، ولا زلت عن ملكه وأنا لك، فأعجب الرشيد وقدمه».

ثم نجد التوحيدي يعلق على هذه الحادثة «وبمثل هذا البيان

---

(٥٢) الحجرات ١٠.

والعقل يتقدم العبد على الحر والوضيع على الشريف».

نلاحظ هنا اتساع أفق الخليفة حتى إنه يحاور الغلام، ويستمع إليه، وحين يرى فصاحته، يعلي مكانته ويقدّمه على سائر الناس، يغتنم التوحيدي هذه الحادثة ليؤكد وجهة نظره، التي تعلي شأن العقل والفصاحة وترى فيهما مقياس الحرية والعبودية بين الناس.

ورغم أن الإسلام جعل ابن الأمة حراً، وهذا نقيض الديانات الأخرى، إلا أن العرب، فيما يبدو، مع بداية الإسلام كانوا يحتقرون أبناء الإماء، بتأثير الموروث الجاهلي، حتى تزوج الصحابة من الإماء وأنجبوا أولاداً نالوا احترام الناس، قال الأحنف: لم تزل العرب تستخفّ بأبناء الإماء حتى لحق هؤلاء الثلاثة بهم: علي بن الحسين (بن علي بن أبي طالب) والقاسم بن محمد (بن أبي بكر) وسالم بن عبد الله (بن عمر بن الخطاب).

وبذلك غيّر الإسلام النظرة الجاهلية التي كانت ذيولها لا تزال تؤثر في الحياة الاجتماعية، فجاء زواج أبناء الصحابة الكبار من الإماء ليجسد روح الإسلام السمحة ويعلّم الناس هذا التسامح في النظرة إلى أبناء الإماء.

المنهج الذي اتبعه التوحيدي في النظرة إلى الآخر

يقوم المنهج الذي يؤسس نظرة التوحيدي للآخر على الفكر الإسلامي، أي على الإيمان والأخوة والتسامح بين الناس جميعاً، وقد بدا لنا التوحيدي معنياً بتجسيد هذا الفكر، فقد أورد لنا مثلاً قول راشد بن أبي الحمد الحسني «السبب أولى من النسب، والسبب هو التقوى، وبها تظهر الكرامة، قال تعالى: ﴿إن أكرمَكُم عندَ اللهِ أتقاكُم﴾[٥٣] إن النسب لا يمدح به ولا يثاب عليه، وإنما هو

---

(٥٣) الحجرات/١٢.

كالطول في الطويل، والقصر في القصير، وإنما المدح والذم، والثواب والعقاب راجعة إلى الفعل»[(٥٤)].

من المعروف عن العرب في الجاهلية افتخارها بالنسب، فجاء الإسلام ليحل التقوى محل هذا النسب في أهم دستور له (القرآن الكريم) ويتضح لنا من خلال شرح التوحيدي وتعقيبه أنه لا يمكن أن يمدح المرء بما لا يد له فيه (النسب) وإنما المدح أو الذم يكون بتقوى الإنسان الذي يتجلى بالعمل، ولا يكون بالقول فقط.

وقد أظهر لنا التوحيدي (في 'البصائر والذخائر' في المجلد الثاني الجزء الثاني) قوة تأثير الروح الإسلامية في عصر اتسم حكامه بالعداء للموالي (العصر الأموي) «قال ابن شهاب الزهري، قدمت على عبد الملك بن مروان، فقال لي: من أين قدمت يا زهري، قلت من مكة، قال: من خلّفت يسودها؟ قال عطاء بن أبي رباح، قال: أمن العرب هو أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فيمَ سادهم؟ قلت: بالديانة، قال: الديانة والرواية ينبغي أن يسودا .. ثم يسأله عن أهل اليمن ومصر والشام والجزيرة وخراسان والبصرة فقال: يسودهم من الموالي، قال: ويلك فمن يسود أهل الكوفة؟ قلت: إبراهيم النخعي، قال: أمن العرب؟ قلت: نعم من العرب، قال: ويلك فرّجت عني، والله ليسودنّ الموالي العرب حتى يخطب لها على المنابر والعرب تحتها، قال: قلت يا أمير المؤمنين إنما هو دين من حفظه ساد، ومن ضيّعه سقط!».

يبدو لنا الخليفة الأموي في البداية وقد طغى عليه الجانب الديني الذي يرى في الدين العامل الأول للسيادة، لكنه سرعان ما يستفزّ وتستيقظ عنجهيته العربية، حين يلاحظ أن معظم الذين

---

(٥٤) البصائر والذخائر المجلد ١/ص١٧٣.

سادوا في المدن الإسلامية هم من الموالي، بل نجده يتنبأ بسيادة الموالي ووصولهم إلى أعلى مرتبة في الحكم، فيأتي محاوره، رجل العلم والدين، ليذكره بحقيقة قد يغفلها المرء في لحظة تعصب، هي أن زمن الجاهلية قد تغيّر، حيث يعدّ النسب القيمة العليا، وجاء الإسلام حيث التفوق والسيادة فيه للدين، وبذلك يواجه رجل العلم الخليفة حين ينحرف تفكيره ويرده إلى حقائق الدين الإسلامي.

وهكذا لم يعد شرف الإنسان في الإسلام يستمده بما ورثه عن آبائه وأجداده، لذلك نسمع التوحيدي يقول: «وإنما يشرف الإنسان بنفسه، وبما يظفر من آثار الحكمة»، وما أحسن قول الإمام علي(ع) «قيمة كل امرئ ما يحسن» لهذا لا يمكن أن يتساوى الناس في الشرف، إذ كيف يتساوون في ارتفاع الشرف؟ لو تساووا لما كان شرف ولا ارتفاع، وإلا فعلى ماذا يرتفع ويشرف والمنازل متساوية؟ .

إن المنطلق الأساسي لدى الإنسان المؤمن هو أن «الناس يتساوون في الإنسانية التي تعمهم» لكنهم يختلفون بما يحسنون من عمل، وبما يقدمونه في خدمة الآخرين، وبذلك تكون قيمة الشرف ملازمة للعمل لا للنسب في الإسلام، ويكون التقى قريناً للعمل الصالح.

وقد أكد لنا التوحيدي هذه المساواة في الإنسانية، وحين نتأمل حال الأمم تأملاً منطقياً بعيداً عن الانفعال والخطابة والتعصب نلاحظ أن الخلق كلهم في نعم الله مشتركون، وفي أياديه مغموسون، وبمواهبه متفاضلون، وإلى مشيئته صائرون، وعن حكمته مخبرون، ولآلائه ذاكرون.

وفي (الإشارات الإلهية) يؤكد لنا أن مكارم الخلاق مصدرها الإيمان، فقد أودع الله تعالى في أعماق الإنسان نزوعاً فطرياً نحوها، سيغذيه الإيمان «ولا أوحشك من رق العبودية إلا وقد هيّأ

لك خلعة الحرية..»[٥٥].

ثمة حرص من التوحيدي على الإيمان الحقيقي، في زمن بدأت تظهر فيه النزاعات الطائفية، لذلك كان يورد في كتبه ما يؤسس لأمة إسلامية تترفع عن الصراعات المذهبية (بين السنة والشيعة) وما ينتج عنها من صراع حول شعائر شكلية لا علاقة لها بجوهر الإسلام «قيل لصوفي: أرفع اليدين في الصلاة أفضل أم إرسالهما؟ فقال: رفع القلب إلى الله تعالى أنفع منهما».

كذلك استطاع أن يبرز لنا مرونة الفكر الإسلامي، واتساع آفاقه، حتى ليشمل رؤى مختلفة تتناسب مع فكر الشخصية ونظرتها إلى الإيمان، فقد أورد مقولة أبي الدرداء «أحب ثلاثة لا يحبهن غيري: المرض تكفير لخطيئتي، وأحب الفقر تواضعاً لربي، وأحب الموت اشتياقاً إليه».

فذكر ذلك لابن سيرين فقال: لكني لا أحب واحدة من هذه الثلاثة... مبيناً السبب في ذلك، ما يهمنا في هذين الرأيين المتعارضين، هو قول أبي حيان «ولولا أن الطرق إلى الله مختلفة، لما عرض هذا الرأي للأول ولا عارضه الثاني».

إن هذه المرونة في النظرة إلى الإيمان بالله تعالى، تسم الفكر المنفتح على العقل، البعيد عما هو مغلق، أي بعيد عن الرؤية الأحادية التي قد تسيء إلى عقل الإنسان في علاقته مع الله تعالى ومع نفسه ومع الآخرين.

سمات منهجه

لعل أهم سمات منهجه المرونة الفكرية التي تعني انفتاحاً وقبولاً

---

(٥٥) الإشارات الإلهية أبو حيان التوحيدي، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٢٨.

للآخر المختلف، وهذه سمة ليست سمة خاصة به، وإنما هي سمة عصره وأساتذته، فقد أورد في الليلة الثامنة من (الإمتاع والمؤانسة) قول أستاذه السيرافي «الاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ (أي أصل) وطبيعة» لأن الناس على «فطر كثيرة، عادات حسنة ومذمومة.. فلابد من الاختلاف في كل ما يختار ويجتنب، ولا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق .. ألا ترى أن الاتفاق لم يحصل في تفضيل أمة على أمة، ولا تفضيل بلد على بلد، ولا في تقديم رجل على رجل..» [٥٦].

إن مصدر المرونة الفكرية لدى التوحيدي هو الإقرار بأن تنوع الآراء ووجهات النظر سمة أصلية في حياة الإنسان، لهذا كان من الصعب أن تتفق الآراء في تفضيل أمة أو بلد أو إنسان، لكن ثمة معاني توحد بين الناس، وتتسم بسمات عالمية فلا تنتمي لقوم دون قوم، وبذلك لا يؤثر عليها اختلاف اللغات «لأنها حاصلة بالعقل والفحص والفكر».

يرفض التوحيدي العصبية التي بدأت تنتشر بين علماء عصره «فإنه قد دب فيهم داء الحمية، واستولى عليهم فساد العصبية حتى صار الغي متبوعا والرشد مقموعا...».

يرفض الوهن الفكري الذي بدأ يشيع في عصره على شكل عصبية لعرق أو مذهب، مما يخلق هوة بين الإنسان وبين روح الإسلام، لذلك كان حريصا على تبيان معالم العصبية وتعريفها للناس، عبر استخدام العبارة البسيطة والدقيقة، إنها تجسد انحرافا عن الحق، يقول في (البصائر والذخائر) معرفا العصبية «أن يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم آخرين».

---

(٥٦) (الإمتاع ج٣/ص١٨٧).

هناك أمر يهم التوحيدي وهو الحرية الفكرية، التي يريد من الإنسان أن ينطلق منها في تعامله مع أفكار الآخرين، حتى إنه يطلب من المتلقي (في 'البصائر والذخائر') أن يتناول كتابه برؤية نقدية حرة «فكن ـ أيدك الله ـ شاكرا لصواب ما يمر بك في هذا الكتاب، محاذرا في خطأ ما يلوح لك، واعمل بحكم الحرية وعصبية الإنسانية، في نشر جميل أنت أولى بنشره، وستر قبيح أنت أحق بستره»[٥٧].

يبتكر التوحيدي مصطلحا دقيقا «عصبية الإنسانية» التي هي رد يف 'الحرية' وقد وجدناه يحرض المتلقي لامتلاكها، فيستطيع عندئذ أن يقبل ما يفيده ويرفض ما لا يفيد، وهو يدعوه إلى هذه الممارسة النقدية الحرة فيما يكتبه التوحيدي نفسه.

فالعصبية الإنسانية تعني انفتاحا على الإنسان بغض النظر عن جنسه، وعن دينه ومذهبه، كما تعني ارتقاء في الفكر وابتعادا عن الانغلاق والخوف من النقد.

إن ما يؤسس هذه العصبية الإنسانية هو نفسه ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات أي 'العقل' وخصائصه من 'التمييز' و'الرؤية' أي المحاكمة المنطقية وسعة الأفق، وكلما اتسعت هذه الصفات لديه كان أكثر إنسانية.

وبناء على ذلك لن نستغرب الموضوعية التي شهدناها لدى التوحيدي في نظرته للآخر، في كتابه الذي يحمل عنوانا ذا دلالة غير موضوعية (مثالب الوزيرين) والذي يوحي لنا باهتمام التوحيدي بجانب واحد من صفات الوزيرين هو المساوئ، لكننا ندهش حين نجده يذكر محاسنهما، في عدة مواضع من الكتاب!!

---

(٥٧) مثالب الوزيرين ص١٠.

فيقول مثلاً إن لهما «فضائل لم يثلمهما فيها أحد في زمانهما ولا كبير ممن تقدمهما، فإن الفائدة المطلوبة في أمرهما، وشرح حديثهما تأديب النفس واجتلاب الأنس، وإصلاح الخلق».

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه نجده يمعن في شرح فضائلهما، بل نجده يبالغ في تقديم هذه الفضائل قائلاً: «لم يكن في الأولين والآخرين مثلهما، ولا يكون إلى يوم القيامة من يعشرهما، اصطناعاً للناس، وحلما عن الجهال، وقياماً بالثواب والعقاب، وبذلاً لقنية المال، ولكل ذخر من الجواهر والعقد، وأنهما بلغا من المجد الذروة الشماء..»».

هذه المبالغة أوقعت التوحيدي في التناقض، فقد وجدناه مثلاً في الكتاب نفسه يتهمهما بالبخل، وبذلك سيحار المتلقي، ويحس ابتعاد أبي حيان عن الموضوعية.

لذلك نجده يمارس نوعاً من النقد الذاتي، فهو يتوقع ممن يعرفهما معرفة وثيقة أن يردّ قوله في ذمهما في وجهه، بعد زجره وتجهيله، بل أورد لنا صراحة لوم أصحابه على هذا الكتاب، لذلك نجده ينقد ذاته، مسوغاً عدم موضوعيته، بأن حاله حال رجل قال لرسول الله(ص) رضيت فقلت أحسن ما عرفت، وغضبت فقلت أقبح ما عرفت، فلم ينكر ذلك رسول الله(ص).. وبذلك نلاحظ هنا محاولة التوحيدي تبرير سلوكه في ذم الوزيرين تسويغاً نفسياً، كي يحوز التسويغ الديني رغم ابتعاده عن الحقيقة!!

ويبدو لنا متأملاً في النفس البشرية، متعمقاً دواخلها، فيراها مسرفة في حالتي المدح والذم «فمتى يخلو المادح إذا مدح من بعض الإفراط تقرباً إلى مأموله وخلابة لعقله، واستدراراً لكرمه وبعثاً على تنويله وتحويله، أو متى يسلم الذام إذا ذم من بعض الإسراف تعنتا لصاحبه، وحملاً عليه بالإنحاء الشديد، والقول الشنيع،

والنداء الفاضح، والحديث المخزي وجرياً مع شفاء الغيظ وبرد الغليل»[٥٨].

إذاً الرغبة في العطاء تحمل المرء على المبالغة في المدح والمجاملة، ولكن إلى جانب الطمع المادي هناك العامل النفسي من حب وكراهية، فقد يحمل المرء على المبالغة في الذم حين تسيطر عليه مشاعر الكراهية، لخص لنا هذا القول في (الإمتاع والمؤانسة) «محبة الرجال للرجال فتنة حاملة على قبول الباطل، وبغض الرجال للرجال فتنة حاملة على ردّ الحق!».

وقد وجدناه متأملاً ذاته حين يتملكها الهوى، فيعرّف لنا أبعاده وكيف يتمكن أعماق الإنسان، وبذلك يجسد لنا تفاصيل الحالة النفسية الداخلية في لحظة اندفاع، كما يجسد لنا ماهية الهوى «الهوى مقيم لابث، والرأي مجتاز عارض، ولابد للهوى أن يعمل عمله، ويبلغ مبلغه، وله قرار لا يطمئن دونه، وله غول تُضلّ، وتمساح يبتلع، وثعبان إذا فحّ لا يبقي ولا يذر، والرأي عنده غريب خامل، وناصح مجهول، وقال بعض الحكماء: إن الهوى يخصّ والرأي يعمّ، والهوى في حيز العاجل، والرأي في حيز الآجل ...».

يشرّح التوحيدي الهوى، فتتضح لنا طبيعته التي تبدو أقرب إلى الغريزة التي تلح على الإنسان، كي يستجيب لها بعيداً عن أي رادع، كما تتضح لنا مساوئه، إذ يحيط التوحيدي الهوى بصفات ذات دلالات سلبية، إنه الخمر التي تضل العقل، كما هو أشبه بتمساح يبتلع الخصم أو أفعى تبث السمّ وتنشر أذاها على صاحب الهوى وعلى المحيطين به، وهو يزيد في إيضاح معناه بمقارنته مع نقيضه أي الرأي الذي يصدر عن العقل، والذي يدلّ الإنسان على الطريق

---

(٥٨) المصدر السابق، ص١٠٥.

القويم، لهذا خيره يعم على الناس جميعا،في حين نجد الهوى يخص أذاه أشخاصا محددين، رغم ذلك يبدو أن الإنسان قلما يتبع عقله، لذلك يشبه بالغريب، الذي يكون نصيبه النبذ والعقوق،مع أنه يحمل الخير للإنسان، كما قال أعرابي «لم أر كالعقل صديقا معقوقا».

وقد كان حريصا على تجسيد الحالة التي يسيطر فيها العقل على الإنسان، ليؤسس لرؤية نقدية أقرب إلى الموضوعية على الصعيد النظري قائلا: «متى كان الخصم منصفا، وكان مدلا بالحق متوقفا، فإن القول معه يسهل، والجدال يخف، والحديث يفيد».

فهو يستفيد من خبرته في الكتابة، ويلاحظ نفسه حين يكتب بشكل موضوعي، فإن الكلام يطاوعه، والهذر يقل في كلامه، فتشع الفائدة منه، وبإمكاننا أن نتوقع نقيض ذلك حين يسيطر الهوى على الكاتب.

هناك سمة أخرى تكمل الموضوعية، التي لحظناها لدى التوحيدي، هي الاهتمام بالحوار مع الآخر، سواء أكان أستاذا أم صديقا متفقا معه في الرؤية الفكرية أم مختلفا، وقد وجدنا معظم مؤلفاته تقوم على هذا الحوار(«الهوامل والشوامل»، «المقابسات» «الإمتاع والمؤانسة»..) نقل لنا عبرها جملة الحوارات التي كانت تحدث في مجالس العلماء ومجالس الوزراء، فتعرفنا على الغنى المعرفي الذي ساد في القرن الرابع الهجري، كما تعرفنا على آداب الحوار في ذلك العصر، حيث يتاح للرأي المعارض فرصة التعبير عن نفسه، يكفي أن نذكر مثالا على ذلك الليلة الثامنة، حيث دار الحوار بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي نجد أن متى يقول مدافعا عن اليونان «إنهم بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر العالم وباطنه.. وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر..

من أنواع العلم وأصناف الصنائع، ولم نجد هذا لغيرهم، فيقول له أبو سعيد السيرافي: أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالِم مبثوث في العالَم بين جميع من في العالم.. كانوا كغيرهم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء.. وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عن قبله، كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة في هذا الخلق الكثير والجم الغفير».

نلمس هنا، عبر صوت السيرافي، أسس الحوار مع الآخر، إذ يبين أخطاء محاوره (التعصب، تنزيه اليونانيين عن الخطأ، الرؤية المحدودة) ليؤكد أن العلم ليس ملكا لأمة دون أمة، وإنما هو جهد مشترك بين من تقدموا ومن تأخروا، وبذلك علل أفكاره ووضح رؤيته المغايرة للآخر بلغة علمية.

إن إيمانه بالحوار أدى به إلى إفساح المجال للآراء المختلفة بالظهور في كتبه، كما أفضى به إلى التسامح الفكري، مما يعني سماع الآخر المخالف وعدم نفيه، بل تقديم وجهة نظره المخالفة، لأنه شريك في صنع الحضارة كما هو شريك بالإنسانية.

أكد لنا التوحيدي، على لسان موريس اليوناني، مبدأ التعددية في الفكر والمنهج «إني لأعجب من ناس يقولون: كان ينبغي أن يكون الناس على رأي واحد، ومنهاج واحد، وهذا لا يستقيم، ولا يقع به نظام».

من منطلق العصبية الإنسانية كان الحوار لديه أداة أساسية نالت مكانة رفيعة، إذ بفضله ترتقي النفوس وتتطور العقول وتنطلق الألسنة معبرة عن الأفكار والعواطف «النفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح» فقد كان ولا يزال الأداة المعرفية التي بفضلها يرقى عقل الإنسان وتتهذب روحه.

وبذلك جعل التوحيدي الحوار مع الآخر والانفتاح عليه أساساً

حضارياً، بفضله تنهض العقول وتتهذب النفوس، وهو ينتبه إلى الأثر اللغوي الذي يتركه الحوار لدى الإنسان، إنه يرقى بمقدرته اللغوية.

خاتمة:

أبو حيان التوحيدي ابن بار للحضارة الإسلامية التي انفتحت على الآخر، فكانت القيمة العليا فيها للتقوى، لذلك استطاعت كتبه أن تقدم صورة لانفتاح المسلم على الآخر، ولم تتسم هذه الصورة بالتوتر إلا حين كانت تتعارض مع أخلاق الدين السمحة، وقد لاحظناه يسبغ صورة المسلم المثالية على الآخر (اليوناني والمجوسي).

إننا مدينون للتوحيدي في معرفة كثير من صور التمازج الحضاري التي شاعت في القرن الرابع الهجري بفضل الدين الإسلامي، وقد كانت أوضح صور التمازج لديه هي صورة الفرس والعرب، فبين لنا كيف أخذ العرب من الآخرين كما أعطوهم، وقدّم لنا مظاهر التمازج الذي يقوم على أساس ديني، كانت إحدى مظاهره الاهتمام باللغة العربية، حتى وجدنا معظم علمائها من الفرس، كما رصد نماذج للعلاقة المتوترة بين العرب والفرس، وقد كان رموزها ممن يشك في دينهم.

وبذلك كانت الثقافة الإسلامية ثقافة عالمية تتوحد تحت لوائها الأمم المختلفة، بل لاحظنا أن النصراني والمجوسي والملحد كان متقناً لها.

إن أهم ما بقي من التوحيدي هو اتساع الأفق، وتنوع النظرة، إنه العالم الذي استطاع أن يتخلص من الرؤية المتعصبة، التي كانت قد بدأت تقرّح جسد الأمة الإسلامية بين الفينة والأخرى، وتحصر الكمال في شخص واحد أو أمة واحدة، لذلك كانت الفلسفة العالية

في رأيه تقوم على التعدد والتنوع، لهذا كان معجباً بقول أستاذه أبي سليمان «نزلت الحكمة على رؤوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدي الصين».

وهكذا تتوزع الأمم الحكمة، فتحصل كل أمة على جانب منها، إذ لا يمكن أن تحوزها أمة دون غيرها، وقد حاول أن يؤكد هذه المقولة على لسانه أيضاً، إمعانا في تثبيتها في الأذهان «ومن جحد بلاغة العرب وجولانها كل مجال وتميزها باللسان فقد كابر، ومن أنكر تقدم يونان في إثارة المعاني من أماكنها وإقامة الصناعات بأسرها، وبحثها عن العالم الأعلى والأوسط فقد بهت، ومن دفع مزية الفرس في سياستها وتدبيراتها وترتيب الخاصة والعامة بحق ما لها وعليها فقد عاند... فليس من شخص وإن كان زرياً قميئاً إلا وفيه سر كامن لا يشركه فيه أحد»(٥٩).

إننا نلمس اللهجة التعميمية التي تشمل الأمم كما تشمل الإنسان، دون أن تعني هذه اللهجة إغفال خصوصية الإنسان.

لعل من أهم ميزات التوحيدي الفكرية امتلاكه الرؤية الإنسانية العامة التي تنطلق من الإنسان مهما كان مستواه الاجتماعي متدنياً، فإنه يملك سمة تجعله متميزاً بها عن غيره، ومثل هذا التميز بين الأفراد لابد أن يؤدي إلى تميز الأمم.

وبذلك لمسنا في كتبه دعوة إلى حوار الحضارات، إذ لا تستطيع أمة أن تملك بمفردها الحكمة والمعرفة والأدب والصناعة، فكانت هناك ضرورة ملحة للحوار بين الأمم، أي الأخذ والعطاء فيما بينها.

حتى على صعيد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد يؤكد لنا هذه الحقيقة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعيش بعيداً عن الآخرين، فهو بحاجة إليهم، وقد بيّن التوحيدي سبب ذلك «اعلم أن في الناس

---

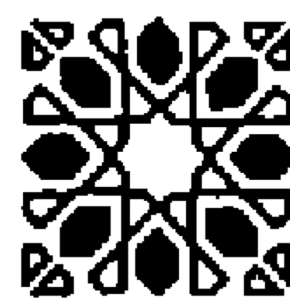
(٥٩) الإمتاع والمؤانسة الجزء ١/ص٢١٢-٢١٣.

حكمة، وأن مجالستهم تجلو بعض الظلمة، فاحتملهم على المخالفة وتمويه المصادقة، واقتبس منهم المحاسن، وتجافَ عن المساوئ..»[٦٠].

معايشة الإنسان لأخيه الإنسان، ترقى بحياته، في نظر التوحيدي، فيكون مجالسة الآخر، أي الحوار معه، مصدر تعلم الحكمة، مما يؤدي إلى غنى الشخصية، وقد شبه هذه المجالسة والحوار بمصباح ينير ظلمة الحياة، وهو لا ينكر المتاعب التي تصادف الإنسان من معاشرة الناس، لكنه يؤكد أن المرء يستطيع أن يتعلم منهم رغم ذلك، أي أن يأخذ بمحاسنهم ويبتعد عن مساوئهم.

إننا نحس اليوم أن التوحيدي معاصر لنا بفضل تجربته في التعامل مع الآخر المخالف وإعلائه لقيمة الحوار معه، وبفضل تعامله مع نفسه التي كان يخضعها لنقد ذاتي، ولاسيما حين تبتعد عن الموضوعية.

نلاحظ أخيراً أن الحضارة الإسلامية حين كانت في أوج ازدهارها، زمن التوحيدي، لم يشكل الآخر مشكلة أو جحيماً، على حد قول الأستاذ طاهر لبيب[٦١]. ولكن حين نال جسدها الوهن، وضعفت الروح الإسلامية السمحة بدأت علاقتها بالآخر تتوتر، وباتت ترى فيه مهدداً لها.



---

(٦٠) الصداقة والصديق ص٣٤٤.

(٦١) صورة الآخر: ناظراً ومنظوراً إليه، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٢٢٧.

الفصل الرابع

صورة المرأة
لدى بنت الهدى وجمالياتها

نبذة عن حياة بنت الهدى:

بنت الهدى اسم مستعار للشهيدة العلوية آمنة بنت آية الله الفقيه المحقق السيد حيدر الصدر أحد كبار العلماء في العراق، أمها من عائلة علمية معروفة، فهي أخت المرجع الديني آية الله محمد رضا آل ياسين.

ولدت في مدينة الكاظمية سنة ١٣٥٧هـ١٩٣٧م ترعرعت في أحضان والدتها وأخويها (السيد إسماعيل الصدر، وآية الله العظمى المرجع الديني والمفكر الإسلامي الشهيد السيد محمد باقر الصدر) إذ فارق والدها الحياة وعمرها سنتان، تعلّمت القراءة والكتابة في بيتها دون أن تدخل المدارس الرسمية، فدرست النحو والمنطق والفقه والأصول وباقي المعارف الإسلامية، واطلعت على المناهج الرسمية التي تدرس في المدارس، ودرستها في بيتها، وبذلك تكون قد اطلعت على المناهج الحديثة إلى جانب دراسة المعارف الإسلامية.

يلاحظ أنه لم يقتصر ولعها بالمطالعة على الكتب الإسلامية بل نجدها تقرأ كتباً غير دينية، ولأنها من عائلة فقيرة كانت تستأجر

الكتب مقابل مبلغ زهيد، كما كانت تستغل فراغ السيد الصدر وتنهل من علمه، كذلك درست على يد الشيخ زهير الحسون حيث كان يسجل لها الدروس على شريط المسجل ويرسلها إليها، ودرست على يد العالمة الفاضلة أم علي الحسون[٢].

عاصرت بنت الهدى عدة أحداث هامة منها اعتقال الحكومة العراقية لأخيها الإمام الصدر ١٩٧٢ والانتفاضات التي حدثت في مدينة النجف، وفي عام ١٩٧٩ شهد العراق تحركاً سياسياً واسعاً، إذ جاءت الوفود من شتى أنحائه لبيعة الإمام الصدر، فأحست الحكومة العراقية بخطورة الموقف، لذلك أقدمت على اعتقال الإمام ليلاً، فخرجت بنت الهدى مع صلاة الفجر إلى مرقد الإمام أمير المؤمنين علي[ع]، وهناك نادت: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الظليمة الظليمة، أيها الناس هذا مرجعكم قد اعتقل، فعلم الناس الخبر، وسرعان ما انتشر، فخرجت تظاهرة كبرى في النجف معلنة عن سخطها واستنكارها لاعتقال السيد الصدر، فسارعت الحكومة لإطلاق سراحه خوفاً من توسع رقعة المظاهرات.

وما إن وصل الخبر إلى بقية المدن العراقية حتى خرجت جميعها في تظاهرة واسعة، بالإضافة إلى حدوث تظاهرات في بلدان إسلامية أخرى مثل لبنان والبحرين وإيران.

عندما عرفت السلطة خطورة الموقف فرضت الإقامة الجبرية على السيد وعائلته بهدف منعه من الاتصال بالحركة الإسلامية، وتمهيداً لتصفية أقطاب التحرك الإسلامي، وفعلاً أقدمت حكومة العراق على اعتقال الإمام وأخته بنت الهدى في ١٩ جمادى الأولى

---

(٢) جعفر نزار حسين عذراء العقيدة والمبدأ: الشهيدة بنت الهدى دار التعارف، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٢٤-٢٧ بتصرف.

١٤٠٠هـ الموافق ٥/٤/ ١٩٨٠ وبعد أيام قليلة تمّ تنفيذ حكم الإعدام بالأخوين(٣).

القصة لدى بنت الهدى:

نستطيع أن نعدّ بنت الهدى من أوائل الكاتبات اللواتي انتبهن إلى أهمية الكلمة في حياة الإنسان، فكانت داعية للإسلام، لم تكتف بالخطابة والتوجه المباشر إلى النساء والإشراف على مدارس الزهراء(٤) وإنما حاولت أن تمارس دورها التوجيهي عن طريق القصة، كي يشمل أكبر عدد من النساء المسلمات.

ويبدو لنا هذا الدور التوجيهي هو الأساس في الإبداع القصصي لديها، لهذا نجدها تعترف في مقدمة مجموعتها القصصية الأولى بأنها ليست كاتبة للقصة كما أنها لم تحاول كتابة القصة من قبل، وأن ما تقدمه لا يعدو أن يكون «صورة من صور المجتمع الذي نعيش فيه وأنموذجاً من واقع الحياة التي نحياها، حيث تتصارع قوى الخير والشر وتلتحم العقيدة بجيشها الفكري والروحي في معركة مع حضارات الاستعمار وأخلاق المستعمرين(٥)».

إن غايتها إبراز جوهر الصراع بين الفكر الإسلامي والفكر

---

(٣) محمد الحسون، أم علي مشكور 'أعلام النساء المؤمنات' انتشارات أسون، مطبعة صدر، ط١، ١٤١١

(٤) مدارس الزهراء من أعمال جمعية الصندوق الخيري الإسلامي وهي أكبر المؤسسات الجهادية التي تشكلت في العراق عام ١٩٥٨، متبنية أهداف الإسلام، وقد أصبحت بنت الهدى عام ١٩٦٧ مشرفة على مدارس الزهراء في مدينة النجف والكاظمية، وفي عام ١٩٧٢ استقالت من عملها بعد صدور قانون التأميم.

(٥) بنت الهدى، المجموعة القصصية الكاملة، المجلد الأول، دار التعارف، بيروت، دون تاريخ ص١١.

الغربي، لذلك تحاول تجسيد هذا الصراع في حياة كل مسلم ومسلمة في هذا العصر.

يمكننا أن نلاحظ، هنا وعي الكاتبة بكونها لا تقدّم قصة فنية بالمعنى الكامل للمصطلح، لذلك تعلن في إحدى قصصها عبر العنوان أنها تقدم مجموعة رسائل فتجعل عنوانها «رسائل وخواطر» وتجعل البطلة زهراء التي هي لسان حال المؤلفة تقول «لست أديبة ولا أريد أن أقحم نفسي على الأدب إقحاماً» (٦).

إن الغاية الدينية هي الدافع الأول للإبداع القصصي، لذلك تقول في مقدمة المجلد الثاني من مجموعتها القصصية مبينة هذه الغاية «إن تجسيد المفاهيم العامة لوجهة النظر الإسلامية في الحياة هو الهدف من هذه القصص الصغيرة، لأنني أؤمن بأن إعطاء المفهوم على المستوى النظري لا يمكن أن يحدث من التغيير والتأثير ما يحدثه إعطاؤه مجسداً ومحدوداً في أحداث وقضايا من واقع الحياة، ومن أجل ذلك اهتم القرآن الكريم بإعطاء المثل والقيم عبر صور قصصية من حياة الأنبياء(٧)».

إن الكاتبة بنت الهدى تتخذ من القرآن الكريم قدوة لها، فتستعين بالقصص لمخاطبة المتلقي، فتجعل أفكارها والقيم التي تؤمن بها متجسدة في قصة، فيزداد تأثراً بها، وهذا ما تسعى إليه الكاتبة.

لاشك أن القضايا النظرية التي يقدمها المفكر عبر مقالات تتسم بالتجريد لن تلقى إقبالا من القرّاء، وستكون متوجهة في أغلب الأحيان إلى المختصين، في حين نجد أن المفاهيم النظرية

---

(٦) بنت الهدى، المجموعة القصصية الكاملة، المجلد الثاني، دار التعارف، بيروت، دون تاريخ ، ص٢٩٩.

(٧) المصدر السابق، ص ٧.

بارتدائها لبوس القصة تصبح أكثر جاذبية، فيزداد إقبال القرّاء عليها.

ومن أجل ضمان تفاعل المتلقي مع قصصها اختارت الكاتبة أبطالها من واقع الحياة، صحيح أن أحداث القصة وحبكتها من نسج الخيال، لكنها حاولت أن تقدم ما يدور في الواقع من أفكار وتسلح الفتاة المسلمة بالفكر الإسلامي، لذلك تبين لها معالم الطريق الذي يتوجب عليها أن تسلكه، فتجد فيه خلاصها في الحياة الدنيا والحياة الأخرى، كما تبين لها مساوئ حياة تبتعد عن هذا الفكر وتلهث وراء أفكار الغربيين.

ولهذا يمكننا أن نقول كما قال الأستاذ جعفر حسين نزار بأن بنت الهدى كانت «امرأة روحانية أكثر منها كاتبة، وهي داعية أخلاقية أكثر من كونها مؤلفة أدبية... وهي زاهدة عقائدية قبل أن تكون ثائرة سياسية »(٨) وإن كنا نختلف معه في جعلها زاهدة قبل أن تكون ثائرة، فقد انسجم لديها الإيمان بالثورة والرغبة في تغيير الواقع، وقد رأت في الكتابة القصصية إحدى وسائل تغيير صورة المرأة المسلمة.

وبناء على ذلك سنحاول أن نبين النواحي الفكرية التي قدمتها في قصصها أولاً باعتبارها إحدى جماليات القصة الأساسية لديها، ثم نتحدث عن عناصر القصة الفنية لديها، فنبرز مالها وما عليها.

الفكر والعقيدة في قصص بنت الهدى:

بدت لنا بنت الهدى مفكرة أكثر منها كاتبة، وقد تميزت بشخصية المرأة الرسالية، التي قلّما نصادفها في مجتمعنا، لذا

---

(٨) عذراء العقيدة والمبدأ: الشهيدة بنت الهدى، ص ١٩١.

وجدنا الفكر الإسلامي بكل مبادئه وروحانيته متجلياً في قصصها.

إن الهاجس الأساسي الذي يسيطر على بنت الهدى هو بناء مجتمع إسلامي، والعودة بالإنسان المسلم إلى نقاء الإسلام وفطرته التي باتت بعيدة عن متناول الكثيرين من أبنائه، لذلك تحاول أن توقظ ما كان غافياً في أعماقه من قيم روحية ومبادئ إسلامية تنهض بدنياه وتسعده في آخرته.

وهي تتوجه إلى الإنسان المسلم سواء كان امرأة أم رجلاً، وإن بدا لنا أنها تخص في خطابها القصصي المرأة المسلمة أكثر من الرجل، نظراً لمعاناة المرأة من بؤس التقاليد والأفكار الجامدة أو المستوردة، فهي تريد النهوض بواقع المرأة المتردي، وهذا يعني النهوض بالأسرة وبالتالي النهوض بالمجتمع بأسره، إنها تسعى إلى بزوغ المرأة المجاهدة التي تسير على خطى المرأة في صدر الإسلام، لذلك نسمعها تقول في قصة «الفضيلة تنتصر» «في وسع كل امرأة أن تكون كذلك» وحين تسأل (نقاء) خطيبها (إبراهيم) عن الكيفية التي تصبح فيها المرأة مجاهدة في سبيل عقيدتها وإيمانها، نجده يجيبها: «إن صمودك عن الإغراءات، وثباتك أمام التيارات، ودفعك كلام الباطل بالحق، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر، يعتبر جهادا ...إن جهاد النفس هو من أقدس وأكمل ألوان الجهاد، وكما قال الإمام أمير المؤمنين(ع) تطهير النية من الفساد أشد على العاملين من طول الجهاد»[٩].

بدأت الكاتبة المفكرة ببناء الإنسان من الداخل، فركزت على اللبنة الأولى في بنائه و تحصينه: الإيمان، فبينت أن الإيمان ليس باللسان وإنما ماوقر في القلب وصدّقه العمل، إنها تدعو المرأة إلى

---

(٩) بنت الهدى،المجلد الأول، ص ١٣.

ذكر الله في كل أوقاتها، دون أن تعطل أعمالها الدنيوية، لهذا تقول: «فكل يد معونة تسديها المرأة ولو لأقربائها الأقربين إذا كانت خالصة لله تكون ذكراً لله سبحانه، وكل لفتة طيبة تبديها تجاه الآخرين دون أية غاية دنيوية تكون ذكراً لله تعالى، وكل سحابة ضيق تتحملها بصبر، وكل فكرة صالحة تفكر فيها لأجل الخير، دون أي شيء آخر، وأي نعمة تحدثت بها لا مباهية ولا متعالية...كل هذه تكون ذكراً لله تعالى[١٠]».

إن إيمان المرء ينعكس على حياته الشخصية الداخلية، فيبدو إنساناً قوياً في مواجهة أعباء الحياة، كذلك ينعكس على حياته الاجتماعية فيبدو أكثر عطاء للآخرين وأكثر فاعلية في مجتمعه.

كذلك نجدها تقدّم، عبر قصصها، صورة المرأة المأخوذة بالمظاهر الاجتماعية الجوفاء التي تستهلك أموالا طائلة وأوقاتا كثيرة، ففي قصة «زيارة العروس» تبين أن الاستعدادات التقليدية لزيارة العروس (ملابس جديدة، تصفيف شعر، هدايا باهظة...) أمور لاتمت بصلة إلى المبادئ الإسلامية، كذلك ركزت على ضرورة البساطة في تأسيس بيت الزوجية، وفي قصة «صافرة إنذار» تصور لنا تفاهة بعض الاجتماعات النسائية (الاستقبال) التي تقوم على المظاهر الاستهلاكية، وتحمّل الزوج أعباء مادية تصل حد الاستدانة !! فهي تطلق صافرة إنذار للمرأة كي تتعرف على مسؤوليتها في الحياة، إنها تريد من المرأة أن تقف إلى جانب الرجل في تحمل أعباء الأسرة، فلا تكون أحد أعبائها.

يسجل للكاتبة أنها انتبهت إلى الإنسان العاصي ففتحت أبواب الإيمان أمامه، ليعود إلى مجتمعه المسلم إنساناً فاعلاً، لذلك نجد

---

(١٠) بنت الهدى، المجلد الثاني، ص٥٤.

كثيراً من الشخصيات العاصية في قصصها تعود إلى عالم الإيمان الرحب كشخصية محمود في قصة «الفضيلة تنتصر» ورحاب في قصة «امرأتان ورجل» وقد وضحت لنا في قصتها الأولى خطوات التوبة التي تبدأ بطلب العفو من الله تعالى أولا ثم من الروح ثانياً، لأن الإنسان العاصي قد سجنها داخل جسده، لذلك عليه مراجعة نفسه التي طمستها يد النزوات والهفوات، وبإمكان الإنسان العودة إلى الطريق القويم وإصلاح ذاته لأن هذه النزوات مهما عظمت ليست سوى أحداث مندثرة وعابرة، وعوامل الخير ثابتة وراسخة في الأعماق، لهذا فإن الأخطاء تغفر لمن كان صادق التوبة فيعود كمن ولدته أمه.

اهتمت الكاتبة بقضايا وهموم تؤرق الإنسان وخاصة الشباب، كقضية الزواج، فنجدها تبين أن الأساس في نجاح العلاقة الزوجية أن تعتمد على القيم الدينية والأخلاقية لا على الغنى المادي، لذلك نسمع (مقداد) يخاطب أمه، في قصة «اختيار زوجة» يقول: «أريد شريكة حياة ولا أريد شركة تجارية» وبناء على ذلك يفضل ابنة البقال الفقيرة (أفنان) لكونها مؤمنة على الفتاة الغنية غير الملتزمة دينياً، وفي قصة «لقاء في المستشفى» نجد الفتاة المؤمنة (ورقاء) ترفض ابن عمها الذي لا يملك من الصفات التي تؤهله للزواج سوى صفة تراها ثانوية هي الغنى فنسمعها تقول له: «الزواج وحدة روح وفكر ومصير وهذا ما لا يمكن أن يتحقق مع اختلاف السلوك وتباين وجهات النظر، ومادمنا لا نستطيع أن نلتقي فكرياً فلن نستطيع أن نلتقي عاطفياً وعدم الالتقاء العاطفي هو أوضح دليل على فشل الحياة الزوجية»[١١].

---

(١١) المصدر السابق، ص ١٨٨.

وكذلك نجدها تتناول همّاً ينغص حياة الإنسان هو اليأس الذي يغلق منافذ الحياة أمامه، ويبعده عن الفاعلية فيها، فتناقش هذه المشكلة في عدة مواضع وخاصة في قصة «ليتني كنت أعلم» و«امرأتان ورجل»، وفي قصصها القصيرة التي هي أشبه بمذكرات تحمل عناوين متعددة «قلب يتعذب» «فكر في مهب الريح» و«حشرجة روح» نسمع صوت الفتاة اليائسة (بيداء) التي كانت حياتها سلسلة من الآلام لانهاية لها، لذلك تتقاذفها الأفكار السوداء، فتعيش القلق وحشرجة الروح فنرى أمامنا بقايا كيان يفتقد الإرادة والشخصية.

وضحت أن طريق الخلاص لن يكون إلا بالإيمان، لذلك تتكرر هذه الآية الكريمة في قصصها على لسان شخصياتها أو عن طريق المقرئين «ولا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين» لذلك نسمع الشخصية اليائسة تقول بعد سماعها لهذه الآية «فانجذبت نحو هذه الآية ووجدت من خلالها منافذ نور كشفت عن غطاء الحيرة والتيه، وعرفت أنه الإيمان ...سلاح الصمود والاطمئنان إلى الرحمة الإلهية العاجل منها والآجل، وهو من أهم مقومات الاعتدال في المشاعر والسلوك، فالإيمان يحيل اليأس إلى رجاء والعسر إلى رخاء، والخوف إلى أمن ورضاء، مادام الإنسان المؤمن يعلم أن جميعها في عين الله...

ثم توصلت إلى نتيجة حتمية لطبيعة الإنسان المؤمن وهي أن يكون التفاؤل من صفاته مادام واثقاً من الله، متكلاً عليه قانعاً بما لديه».

وبذلك يصبح الإنسان بفضل الإيمان بالله ومبادئ الإسلام متميزاً بحيوية وفاعلية، واثقاً بنفسه وبقدراته، لا يسمح للضعف أن يسيطر عليه، فهو مسلح من الداخل، مما يجعله متجاوزاً ضعفه.

تسعى الكاتبة الرسالية إلى تربية الإنسان تربية روحية تضمن عبرها توازنه النفسي وفاعليته الاجتماعية، فيعيش سعادة الدنيا والآخرة.

جسدت بنت الهدى العبادات، عبر قصصها، باعتبارها أحد الأسلحة النفسية التي يواجه بها المسلم ضعفه، فبدت لنا منبع الأمان والقوة لا طقوساً تؤدى، وبذلك أبرزت روحانيتها وقدرتها على مخاطبة أعماق الإنسان، ومساندته في لحظات الشدة والضعف، فحين يحين موعد صلاة الفجر والفتاة (وفاق)مؤرقة تحس بـ« الفجر ... ينتزعها من فراشها ليستنقذها مما هي فيه، وليدعوها إلى ترك اليأس المرير، ويفتح أمامها أبواب الأمل والرجاء، في الصلاة والدعاء واتجاه الروح وقربها من الرحمن ، وفعلاً اندفعت بلهفة إلى تهيئة مقدمات الصلاة، وكأنها تستعد لموعد يقربها ممن تحب، ويفتح أمامها أبواب الرجاء وسرعان ما اندمجت مع صلاتها تاركة وراءها آلام الحياة ومآسيها، منصرفة إلى خالقها الذي تتجه إليه[١٢] .....»

وهكذا تتحول العبادات إلى منابع قوة داخلية تستطيع إنقاذ الإنسان من حالات ضعفه وبؤسه، فالصلاة ليست هروباً من الأزمة أو الشدة النفسية، وإنما هي قوة يكتسبها الإنسان حين يحس بأن هناك قوة عظمى تقف إلى جانبه، هي القوة الإلهية.

مواجهة الغرب الأوروبي في قصصها :

تتأمل الكاتبة المفكرة صورة المرأة المسلمة في العصر الحديث، فترى أن أحد أسباب ضياع عدد كبير من النساء اليوم هو لهاثهن وراء الفكر الغربي، وانخداعهن بمقولات غربية، لذلك كانت هذه

---

(١٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٧.

المقولات، في نظرها، مبعث الشر والدمار في حياة الإنسان المسلم.

لم تعن الكاتبة بالفضاء المكاني لأحداث قصصها، ولعل المكان الوحيد الذي تردد ذكره لديها هو (أوروبا) فوجدناها مكاناً للفسق والرذيلة، قلما نجدها مكاناً للعلم، وهي مفسدة للمرأة دائما، فقد كان سفر بشرى إلى الغرب للتحصيل العلمي سفراً غير موّفق من الناحية العلمية والأخلاقية! إذ اجتثّ آخر غرسة صالحة قد تكون مختفية في ثنايا نفسها.

وقد استطاعت أن تجسد أفكارها هذه عبر صور تجسّد شخصيات سلبية، عاشت في الغرب تطبعت بطباعه وتبنت أفكاره، فعادت إلى الوطن مجردة من الحس والعاطفة.شخصيات ملحدة، عاقة للوالدين، مخادعة، حاقدة، مثلاً: شخصية سعاد في قصة «الفضيلة تنتصر» وشخصية رحاب في قصة «امرأتان ورجل» تسمعنا الكاتبة صوت الغرب ووجهة نظره بالإسلام عن طريق (سعاد ورحاب) وأمثالهما ممن عاشوا فيه، أو تأثروا بثقافته دون أن يزوروه، نسمع سعاد تقول للفتاة المؤمنة (نقاء) بأن الزواج الناجح يكون مبنياً على أساس من مفاهيم الحضارة الحديثة، وأن الرجل المسلم يخدع المرأة بأساليب منها الدين والعفة والفضيلة فيحتجزها في الدار بحجة العفة، ثم تقول لها: «إن أبشع جريمة اجتماعية هي أن تخضع فتاة مثلك لرجل ...أي دين هذا الذي يجعل من المرأة أداة مستعبدة في أيدي الرجال».

نسمع هنا وجهة النظر الغربية في قضية المرأة المسلمة، فهي أكثر المآخذ التي يأخذها الغرب على الإسلام، لذلك تنطلق سعاد قائلة لنقاء: «وهل قوانين الإسلام إلا قيود تشدك بأغلالها القاسية ! وهل آدابه سوى أغوار سحيقة تحجبك عن المجتمع تحت سجوفها!؟ أنت تقفين على أبواب الحياة فلا تمكني الأفكار الرجعية

أن تشوّه مستقبلك السعيد»[١٣].

لا تترك الكاتبة هذا الرأي دون ردّ مقنع في القصة على صعيد الحوار النظري وعلى صعيد سيرورة الأحداث في القصة، فنجد (نقاء) الفتاة الملتزمة دينياً ترد عليها قائلة: «عجيب أمرك ياسعاد هل خدعتك أوروبا؟» «أنا لست محكومة لأحد، ولم يفرض الدين علي أن أحكم لأحد أياً كان حتى زوجي، فليس الزواج في الإسلام ختم ملكية المرأة للرجل، ولا تخضع فيه المرأة المسلمة إلى أي حدود أو التزامات غير طبيعية، إن الإسلام يعطي الزوجة المسلمة امتيازات لم تحصل عليها الزوجة في أي نظام وقانون غير الإسلام، ولكنك مخدوعة، ولا تفقهين ما تقولين!!»[١٤] إنها تؤكد حريتها وإنسانيتها، فهي لا تخضع لأحد سوى الله تعالى، وأن المرأة التي تخضع لواضعي الموضة ومصممي الأزياء ومقترحي الأصباغ على الوجه هي الأسيرة للرجال وللأشياء على السواء! أما في سيرورة أحداث القصة فنجد فيها رداً عملياً على الفكر الغربي، إذ يفشل زواج سعاد من محمود الذي يتبنى مثلها الأفكار الغربية، في حين ينجح زواج نقاء من إبراهيم الذي يتبنى الأفكار الإسلامية، وبذلك تعطي الكاتبة مثالاً واقعياً على تفوق الفكر الذي تؤمن به، وفشل الفكر الغربي، فهي تجعل الفكر الإسلامي على نقيض الفكر الغربي، وتبرز إساءة هذا الفكر للمرأة مع ادعائه إنصافها .

وهي لا تلمح إلى هذه الأفكار بل نجدها تصرح بها على لسان الشخصية (نقاء) التي هي لسان حالها، فنسمعها تقول: «أرثي لحال هذه المسكينة [سعاد]، وأرى أحد أسباب انحرافها يعود إلى

---

(١٣) بنت الهدى، المجلد الأول، ص ١٦.

(١٤) المصدر السابق ، ص ٩٠-٩١.

المجتمع المنحرف وإلى انعدام القيم الإسلامية فيه، ولو أنها كانت في مجتمع فاضل ونشأت نشأة إسلامية صحيحة، وهذبت تهذيباً روحياً حقيقياً، لما وصلت إلى هذا الدرك، فالمجتمع الفاسد يقدم كثيراً من الضحايا وأكثر ضحاياه من النساء، لأنهن أعجل تأثراً وأسهل انقياداً»...

تحذر الكاتبة في قصصها من المظاهر البراقة الخادعة للحضارة الغربية، لهذا تصفها في قصة «مقاييس» بالحضارة «المبطنة بالمآسي والأهوال ... تخفي وراءها عوامل الشر والنزعات الحيوانية، والأغراض الشخصية».

ونجدها تقدم مقارنة بين صورة المرأة الغربية وصورة المرأة المسلمة، على لسان شخصية عاشت في الغرب واقتنعت بضرورة العودة إلى الشرق المسلم، كما فعل أخو (وفاق) في قصة «صمود» فقد تأكد له زيف هذه الحضارة وتضليلها للشباب، ورأى المرأة الغربية ليست «سوى سلعة بين أيدي الرجال، يتحكم فيها كما يريد ويبرزها بالشكل الذي يهوى» تتضح المقارنة في قصة «الفضيلة تنتصر» إذ تأتي الكاتبة بتفاصيل تمس المرأة الغربية والمسلمة على السواء «المرأة الغربية لم تحصل ضمن قوانين أوروبا على بعض ما حصلت عليه المرأة المسلمة في ظل شريعة الإسلام، بل إنها حتى لم تتمكن حتى من الاحتفاظ بأنوثتها، فالمرأة الغربية ليست سوى أداة طيعة في يد الرجال، لا تملك شيئاً ولا تستقل في أمر من الأمور، في الوقت الذي تتمتع فيه المرأة المسلمة بكيان مستقل، وشخصية ثابتة، لها حقها الكامل في التصرف بمالها وكيانها في الحياة»...[١٥]

---

(١٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣٦.

مازالت المرأة الغربية إلى اليوم تتقاضى راتباً أقل من راتب الرجل، في حين امتلكت المرأة المسلمة استقلالها المادي، وحرية إدارة ممتلكاتها، والمساواة في الحقوق والواجبات.

والكاتبة بنت الهدى تحاول عبر قصصها أن تبرز الصورة الراقية للمرأة في الإسلام، وأن هذه النظرة ليست من بنات أفكارها وإنما مستقاة من مصادر التشريع الإسلامي (القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة) «فالإسلام هو أول من جعل من المرأة شريكة الرجل في بنيان الأمة كما جاء في الآية الكريمة ﴿ومن يعمل صالحاً من ذكر وأنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾ وكما قال نبي الإسلام «النساء شقائق الرجال» ثم تعود في القصة نفسها (مذكرات) إلى سرد حوادث تاريخية تبرز دور المرأة المسلمة في حياة الأمة، ومساواتها مع الرجل، وكيف كانت تشهد الغزوات مع الرسول تداوي الجرحى وتسقي العطشى، حتى إنها كانت تحمل السلاح في بعض الحالات بمرأى ومسمع الرسول(ص) وكان عليه الصلاة والسلام يسهم للنساء من الغنائم كما يسهم للرجال[١٦]».

لذلك لا يعني الحجاب حجب المرأة عن الحياة العامة، في نظر بنت الهدى، إذ نجدها تأتي بدليل قرآني، ففي قصة «امرأتان ورجل» نسمع (حسنات) تحدث أختها (رحاب) عن هذا الفهم المنفتح للحجاب، فتقف عند الآية المباركة التي تقول ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم... وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن﴾ فلماذا هذا الأمر بغضّ البصر إذا كان في الستر الذي فرضه الإسلام عزلاً للمرأة عن الحياة ؟ .

---

(١٦) بنت الهدى، المجلد الثاني، ص ٤٤.

إن الغض من بصر الرجل يعني إمكان وجود المرأة إلى جواره والغض من بصر المرأة يعني إمكان وجود الرجل إلى جوارها، [وكي] يعيش كل من الرجل والمرأة إلى جوار بعضهما في المجتمع أمر الإسلام بالستر، كتنظيم وقائي للمرأة والرجل سواء بسواء، ألا ترين أن أكثر الويلات والمشاكل الاجتماعية نشأت نتيجة الاختلاط المطلق بين الجنسين؟»[١٧].

تدافع بنت الهدى عن مكانة المرأة المسلمة، وترد على الغربيين الذين يرون في الحجاب أحد عوامل قهرها، فتقدم لنا عن طريق الآية القرآنية فهما حيوياً للحجاب الذي لا يعني عزلا للمرأة عن المشاركة في الحياة العامة، وقد تجلى هذا الفهم، من خلال تفسيرها لبعض الآيات القرآنية، والأحداث التاريخية التي شاركت فيها المرأة في زمن الرسول[ص]، كما تجلى هذا الفهم الحيوي لدور المرأة في الحياة العامة في سيرتها الذاتية حيث وصلت المشاركة لديها إلى حد مواجهة السلطة الظالمة، الأمر الذي أدى إلى اعتقالها ومن ثم استشهادها.

كما نجد الكاتبة تدافع عن رجال الدين المسلمين، الذين صورهم أولئك المتغربون بصورة مشوهة «فهم حاقدون على كل شيء: الشباب، الجمال، الثقافة، المال»... فتأتي برجل دين شاب لا يتجاوز الأربعين من عمره مشرق الوجه، جميل الطلعة، حسن الزي، نظيف المسكن والملبس، يستقبل ضيوفه بكلمات ترحيب حديثة مهذبة، وبصوت هادئ رصين، وحينما أعطى (فؤاد) يده للمصافحة وجدها يدا نظيفة مترفة، تبتعد كل البعد عن تلك اليد المعروقة ذات الأظافر السمراء التي كنت أتصورها لرجل الدين[١٨].

---

(١٧) بنت الهدى، المجلد الأول، ص ٤٠٨.

(١٨) بنت الهدى 'الباحثة عن الحقيقة' دار التعارف، بيوت، دون تاريخ، ص ١٥.

بالإضافة إلى حرصها على تقديم صورة خارجية مشرقة لرجل الدين، نجدها حريصة على تقديم أفعاله الخيرة وعطائه غير المحدود، فهو لا يفكر بالمتاجرة بالدين، هدفه الثواب من الله تعالى، لهذا نجده دائب العطاء لا يفكر بالأخذ، فقد منح الشاب (فؤاد) والشابة (سندس)، التي تنتمي إلى دين غير الإسلام، الكثير من وقته، شارحاً لهما مبادئ الإسلام وأصوله، حتى في أيام مرضه لم ينقطع عن العطاء، وبذلك تقدم لنا صورة حقيقة ومشرقة لرجل الدين، فترد عبر أحداث قصتها (الباحثة عن الحقيقة) ردا عملياً ونظرياً على أولئك المتغربين الذين يصورون رجل الدين المسلم بصورة غير واقعية، تبعده عن جوهر الدين، وتجعله أشبه بمرتزق .

جماليات القصة لدى بنت الهدى:

إن الحديث المنفصل عن جماليات الفكرة، وجماليات الأسلوب، أمر غير مقنع على صعيد الدراسات الأدبية الحديثة ، لكن الضرورة المنهجية، اقتضت هذا الفصل، الذي يساعدنا على توضيح أفكار الكاتبة، باعتبارها أحد أبرز دوافع الكتابة لديها وأولياتها، فقد اعتمدت بنت الهدى على نبل الفكرة باعتبارها إحدى الجماليات الأساسية لديها، وقد رأينا في المقدمة وعي الكاتبة إلى أنها لا تكتب قصة فنية، وإنما تقدم صورة للمجتمع بما يعانيه من بؤس واستلاب من قبل الآخر الغربي، لذلك اعتمدت في أغلب الأحيان على تقديم صورتين للإنسان: الإنسان المنحرف اللاهث وراء الفكر الغربي، والإنسان الملتزم بالعقيدة الإسلامية، فنسمع عبر قصصها تعدد أصوات: صوت يمثل الجانب السلبي في الحياة، وصوت يمثل الجانب الإيجابي فيها .

الشخصية:

اعتمدت في إبراز وجهتي النظر المتناقضتين على شخصيات متعددة الاتجاهات بين الإيمان والإلحاد والشك، فتبدو لنا الشخصية المؤمنة إيجابية معطاءة، ثابتة، لا يخالطها الشك أو التغيير، وبالتالي لا تعاني صراعاً داخلياً، لكنها تعيش صراعاً مع أولئك الذين يتبنون وجهة النظر الغربية في الحياة، وينتهي صراعها مع هذه الشخصيات غير المؤمنة بالنصر دائماً، فهي مستقرة على مبادئها، تقابل السيئة بإحسان، لا تحقد على من يحاول تدميرها، بل تمد له يد العون، إنها شخصيات مثالية تتحرك على أرض الواقع، ذات نقاء مطلق لا يلوثها طموح دنيوي ولا تقهرها رغبة، فهي تتجلى بأجمل الصفات وأكمل الأخلاق، بغض النظر عن جنسها، فالكاتبة لا تميز بين ذكر وأنثى في مجال الالتزام الديني والأخلاقي، ولا تحمل حقدا على الرجل باعتباره أحد مضطهدي المرأة في مجتمعنا، كما ترى بعض الكاتبات العربيات، فمعركتها مع الآخر الغربي، بما يمثله من قيم تدميرية لمجتمعنا، هي الأساس، لذا نجدها تريد أن يشارك كل من الرجل والمرأة في معركة المواجهة.

جنّدت الكاتبة لهذه المعركة بعض الأسلحة الفنية إلى جانب الأسلحة الفكرية، التي لحظناها سابقا، فكانت تنتقي أسماء شخصياتها ذات دلالات فنية تسهم عبرها في توضيح صورتها ومعالم شخصيتها، فتختار للمرأة المؤمنة اسما يحمل دلالة على الإيمان، أو على الصفات الإيجابية (نقاء، عضاف، وفاء، وفاق، حسنات، دعاء) أو يحمل اسم شخصية ذات علاقة إيجابية بالرسالة الإسلامية (فاطمة، خديجة) كذلك اختارت للرجل المؤمن اسما ذا دلالة إيمانية، فوجدناها تختار أسماء الرسل لتدل على

التزام الشخصية بالقيم الإسلامية (مصطفى، إبراهيم...) في حين وجدنا الشخصية غير الملتزمة دينياً تحمل اسماً تراثياً لا يمت بصلة إلى التراث الإسلامي (سعاد) أو اسماً ذا صفة غير دينية (رحاب).

اعتمدت أيضاً في تقديم وجهتي النظر المتناقضتين للشخصيات على المشاهد الحوارية كي تضفي الحيوية على النص السردي من جهة وتبرز الصراع بين ما تؤمن به من أفكار يتحتم نصرها، وما ترفضه من أفكار يتحتم هزيمتها عبر مشاهد واقعية تتحاور فيها الشخصيات، فتعطي بذلك مصداقية للفكرة التي تؤمن بها فتقربها من التجسيد وتنأى بها عن التجريد.

إن الكاتبة لم تفلح في أغلب الأحيان في الابتعاد عن التجريد، والإغراق الفكري، مما جعل الشخصية لديها هي شخصية أفكار، بعيدة عن نبض الحياة، أي لم تتجل لنا شخصية من لحم ودم، تعيش هموم الحياة كما تعيش هموم الفكر، فلم نتعرف على نقاط ضعفها كما تعرفنا على نقاط قوتها، قد تلمح إلى بعض نقاط الضعف في الشخصية السلبية، لكنها لا تسترسل في وصفها، فهي تدينها قبل أن تشرّحها، أو تبرز ملامحها الإنسانية، كما أن تعصب الشخصية للفكرة التي تؤمن بها، يلغي إنسانيتها ويضعها في قالب جامد أحياناً، ففي قصة «الخالة الضائعة» تلجأ بشرى المرأة غير الملتزمة دينياً مستنجدة بابنة خالتها المتدينة خديجة بعد أن طردها زوجها، فتهمس في أذن خالتها «أرجو أن تطلبي منها الحجاب مادامت في بيتنا»[١٩]، كأنها تشترط لإغاثتها أن تلتزم أولاً بالحجاب، ومثل هذا الشرط يلغي نبل الموقف، باعتقادنا، الذي

---

(١٩) بنت الهدى، «الخالة الضائعة»: ص ٢٢٢.

يتوجب على الإنسان المؤمن اتخاذه، فلا يستغل حاجة أخيه المسلم إليه فيفرض عليه مبادئ إسلامية كشرط للإغاثة!! مما يؤدي إلى صبّ الشخصية المسلمة في قالب جامد بعيد عن المشاعر الإنسانية.

إذا يعدّ مثل هذا القالب الجامد أحد أسباب ثبات الشخصية وعدم حيويتها مما أوقع الكاتبة في تكرار أنماط شخصياتها أيضا، فشخصية سعاد في قصة «الفضيلة تنتصر» وهي امرأة غير المتدينة تتكرر معظم صفاتها وتصرفاتها الشريرة في شخصية (رحاب) في قصة أخرى بعنوان «امرأتان ورجل».

يبدو لنا صوت المؤلفة هو الصوت الطاغي على الشخصية الفنية، لهذا لا نجدها شخصية مستقلة وإنما ترسمها الكاتبة باعتبارها تابعة لأفكارها وناطقة بلسانها، وبناء على ذلك يتوحد صوت المؤلفة مع صوت الشخصية، فمثلاً نسمع صوت الكاتبة المتصوفة عبر صوت بطلتها رجاء يناجي: «إلهي ما الدنيا إلا ساعة شوق إلى لقائك، ما الحياة إلا لحظات كفاح من أجلك وفي سبيلك، فاجعل حياتي يا رب كلمة رضا واجعل أعمالي يا إلهي ساعة جهاد، واجعل روحي يا سيدي خفقة أمل ورجاء، ترنو إلى عفوك وتشتاق إلى رفدك وتحن إلى رضاك»...[٢٠].

قد يبدو لنا هذا التوحد بين صوت المؤلفة وصوت البطلة مقنعاً حين تكون للشخصية ملامح فكرية ونفسية متطابقة مع ملامح المؤلفة، فبدت لنا اللغة هنا، حارة تنطق بوجدان صادق، يطمح للعلو ومرضاة الله تعالى.

لكن هذا التوحد يسيء إلى رسم الشخصية حين تقدم المؤلفة

---

(٢٠) ص ٣٣٢.

شخصية مراهقة غير ناضجة، فتجعلها تنطق بلسانها، أي نسمع لغة تفوق إمكانيات الشخصية، كما حدث في قصة «مذكرات» إذ أسقطت المؤلفة صوتها على صوت الشخصية دون أي اعتبار لقدراتها الفكرية.

أما بالنسبة إلى الشخصية التي تنطق بوجهة نظر مخالفة فتبدو شخصية باهتة الملامح، متهافتة المنطق في معظم الأحيان، سريعة السقوط، لا تحمل بذرة الخير إلا إذا غيرت موقفها، لذلك اكتسبت ملامح ثابتة كالشخصية الخيرة، وإن بدت لنا هذه الشخصية أكثر تطوراً، فتغير معتقداتها من الشك أو الاستهتار إلى الإيمان والالتزام بتعاليم الدين.

نستطيع أن نقول: إن الكاتبة قدمت لنا عبر قصصها سيرة ذاتية لأفكارها بعد أن وصلت مرحلة النضج لذلك لن نجد تطوراً في فكرها، كما لن نلمح خصوصيات سيرتها الشخصية.

الأسلوب:

إلى جانب المشاهد الحوارية، اعتمدت الكاتبة في تقديم أفكارها على السرد، وقد لاحظنا تنوعا في تقديمه، فتارة تعتمد الكاتبة أسلوب السرد البسيط (بضمير المفرد الغائب) وهذا ما لحظناه في معظم قصصها، وتارة تعتمد أسلوب المذكرات أو الرسائل، كما في قصة «مذكرات» (فيتم السرد بضمير المفرد المتكلم) فتبدو لنا الشخصية عبر صوت أعماقها تعاني صراعاً داخلياً بين، رغباتها الدنيوية التي تلمح إليها الكاتبة إلماحا، فلا نتعرف معالمها، وبين التزامها بأوامر دينها، فتتنازعها الرغبة بين مرضاة الله والرغبة وبين الاستجابة إلى مغريات الحياة، لذلك تبدو لنا هذه القصة أكثر قصصها حيوية وجمالا، لأننا استطعنا أن نلمح إنسانية الإنسان، إذ لمحنا الصراع الكامن في أعماقه بين نواحي

الضعف البشري ونواحي القوة، وبذلك ابتعدت الكاتبة عن العالم المثالي الذي أطّرت فيه شخصياتها.

وقد لجأت إلى هذا الأسلوب أيضاً في قصة أخرى بعنوان «آخر هدية» نسمع فيها صوت زوجة الشهيد الذي استشهد في (معركة الكرامة) مع العدو الصهيوني، لكن الحوار في هذه القصة يبدو مفتعلاً، إذ نرى المرأة في لحظات قوتها دون أن نلمس لحظات ضعفها، فهي تتحدث عن صفات زوجها الشهيد وعن انتظارها لهديته حين تبدو لنا الشخصية مرسومة من الخارج كما يجب أن تكون، أي كما ترغب الكاتبة، لاكما نجدها في واقع الحياة تضعف عند بداية المصيبة ثم تقوى إذا كانت إنسانة مؤمنة عاقلة.

الفضاء الزماني:

هجست بنت الهدى بهموم الزمن الحاضر والمستقبل، رغم أن الكاتبة كانت معنية ببعث قيم يراها البعض تنتمي إلى الماضي، لذلك لن تستحضر شخصيات من الماضي، وإنما نجدها تقدم شخصيات تعيش الزمن الحاضر بكل همومه، وتسلط الضوء على زمن مخلّص لنا من أزماتنا، لذلك تسترجع زمنا مضى حتى حين تستشرف المستقبل.

لا تهتم الكاتبة بالتحديد الدقيق للفضاء الزمني الذي تجري فيه أحداث القصة، وإنما تختار أحياناً لحظة تتأزم فيها الشخصية، وتعاني من محاسبة لذاتها ولأفعالها، هي لحظة اقترابها من الموت، تلك اللحظة الحرجة في حياة الإنسان، حيث يواجه المرء حقيقة الرحيل عن دنياه التي أسرف في التمتع بها ناسياً أو متناسياً لحظة سيتوجب عليه فراقها، والمثول بين يدي الله، عندئذ سيكتشف تفاهة حياته وأنه أضاعها في المظاهر الجوفاء، هذا ما حصل فعلاً لـ(فيافي) بطلة قصة «ليتني كنت

أعلم» إذ يخبرها الطبيب أنها مصابة بالسرطان فنجدها تحاسب ذاتها وتسترجع حياتها الماضية العابثة فترى مدى تفاهتها، إنها في لحظة دقيقة من حياتها تتمنى فيها لو سلكت سبيلاً غير الذي سلكته، لذلك نسمعها تردد الآية الكريمة مرتين ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (٢١).

إذاً لولا لحظة الاقتراب هذه لما تغيرت حياتها، بعد أن تكتشف أن هناك خطأ في التحليل، وأنها معافاة، تقرر أن تعيش تعاليم الآية الكريمة.

نجد هاجس الرحيل واللحظات الأخيرة القلقة التي يعيشها المرء في عدة قصص «الأيام الأخيرة»، «فترة ركود»، «الساعات الأخيرة» بالإضافة إلى قصة «ليتني كنت أعلم».

يبدو لنا الهدف الديني التربوي في اختيار اللحظات الأخيرة من حياة الإنسان، إنها تجعل المتلقي يحاسب نفسه كما تحاسب الشخصية المشرفة على الهلاك نفسها فتعيد حساباتها وتقترب من الله أكثر.

اللغة القصصية:

ومن أجل الغاية التعليمية أيضاً نجد الكاتبة قد اعتمدت لغة السرد البسيطة والبعيدة عن التصوير تقريباً، لذلك افتقدنا جمالية اللغة التي تجعل المتلقي يستمتع ويستفيد في الوقت ذاته.

إن طغيان الغاية التعليمية التربوية على خطابها القصصي، أساء إلى جمالية اللغة وفنيتها! فبدت اللغة السردية جافة، مجردة، تسترسل الكاتبة في أفكارها فتمعن في لغة المنطق والتحليل،

---

(٢١) سورة المؤمنون ٩٩/١٠٠.

وتغض الطرف عن لغة المشاعر والانفعالات، لذلك افتقدنا اللغة الحيوية التي تجسد عوالم ذات صلة بأعماق الشخصية وبأزماتها الداخلية وصراعاتها الخارجية، قد نجد لديها هذه اللغة أحياناً، لكن عدم إمعان الكاتبة في لغة التشخيص، أدى إلى تقديم عالم فني باهت الملامح،مما انعكس سلباً على الغاية النبيلة التي تتوخاها من كتابة القصة، إذ إن الهدف النبيل يزداد نبلاً كلما اعتنى الكاتب بأسلوبه فقدّم الفكرة الجميلة عبر لغة تخييلية تخدم الفكرة أكثر وتجعلها جذابة للمتلقي، إذ يجتمع فيها الفائدة والمتعة معاً.

حاولت الكاتبة أن تقدم لغة متنوعة عن طريق الاستفادة من إمكانات اللغة الدينية التي تضفي قوة معنوية على السرد القصصي، فتزيد فكرتها مضاء وشرعية، كما تضفي بعض الحيوية على لغتها التي اعتراها الجفاف، بسبب طغيان التجريد .

وقد وجدنا لديها، في كل قصة تقريباً، استفادة من التناص القرآني، حيث تدعّم وجهة نظرها التي تطرحها عبر السرد القصصي بشاهد قرآني، فالإنسان المشرف على الموت يتذكر قوله تعالى ﴿فتزودوا فإن خير الزاد التقوى..﴾[٢٢]. كما يتذكر هول يوم القيامة ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾[٢٣] والإنسان اليائس الذي افتقد الرغبة في متابعة حياته يسمع صوت المقرئ يتلو قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين..﴾[٢٤] فنجد الشخصية بعد ذلك أكثر انسجاماً مع الحياة وأكثر فعالية.

اعتمدت الكاتبة أيضاً على تناص الأحاديث الشريفة، لتسعف

---

(٢٢) بنت الهدى، المجلد الثاني، ص ٢٣٨، سورة البقرة/١٩٧.

(٢٣) بنت الهدى، ص ٢٦٥، سورة النور/٢٤.

(٢٤) سورة السجدة/١٧.

وجهة نظرها كما أسعفها التناص القرآني، فتزداد الشخصية قوة وإيماناً، لذلك نسمع صوت إبراهيم يقول لـ(نقاء) الحديث الشريف: «من تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مئة شهيد» لذلك يزداد المؤمن تمسكاً بدينه، ومقاومة للتيارات الفكرية التي تسلب الإنسان إيمانه وشخصيته، ومن أجل أن يزداد المتلقي المسلم تمسكاً بهذا الإيمان، نجد الكاتبة في موضع آخر تذكر الحديث الشريف الذي يقول: «من تقدم نحو الله خطوة تقدم الله نحوه عشر خطوات»[٢٥]

إن الداعية الرسالية لا تكتفي بإيراد التناص القرآني أو تناص الحديث الشريف وإنما نجدها تأتي لبعض أقوال الأئمة رضوان الله عليهم وخاصة لأمير المؤمنين (علي بن أبي طالب)(ع) وهذه الأقوال في جملتها تؤكد القيم الإيمانية في حياة المسلم الدنيوية وارتباطها بآخرته. إذ لا انفصال بين الدنيا والآخرة ، لذلك تستشهد بقوله عليه السلام: «أصلح آخرتك يصلح لك أمر دنياك» وكما قال أيضاً «أصلح ما بينك وبين الله يصلح الله ما بينك وبين الناس».

ولا تنسى الكاتبة أن تستعين بلغة الحكمة المتداولة الفصيحة، لتؤكد الوجهة الإيمانية التي تؤمن بها، وتقنع المتلقي أنها الوجهة التي يؤمن بها الناس ويرددونها أيضاً، فتعزز بذلك وجهة النظر الإيمانية وتضفي عليها مصداقية الواقع فهي الحكمة المتداولة، والتي أنضجتها عقول العامة بعد أن عانت تجارب الحياة ومفاجآت الموت، فنسمعها تقول: «تب قبل موتك بيوم، ولما كنت لاتعرف متى تموت فكن تائباً على الدوام».

---

(٢٥) ص ٣٣٦.

وكي تكتمل غايتها التعليمية الدينية في قصصها نجدها تذكر عناوين كتب على لسان شخصياتها المؤمنة كي تهدي بها الشخصيات المتغربة، التي على شفا الإلحاد، مثل : «الشيطان يحكم» لمصطفى محمود، وكتاب «الدين» لمحمد عبد الله درّاز، وكتاب «نشأة الدين» لعلي النشار.

كذلك نجد الكاتبة تستعين بالتناص الشعري لتؤكد القيم الدينية والمثل التي ترقى بالحياة الإنسانية في الدنيا والآخرة. فزوجة الشهيد تسترجع قول زوجها قبل استشهاده :

فإما حياة تسر الصديق وإما ممات يغيظ العدا

هنا تستفيد من قول الشاعر الفلسطيني عبد الرحيم محمود الذي استشهد في فلسطين ١٩٤٨، لتؤكد على قيم الفداء والعزة في حياتنا.

كما نجدها تؤكد عبر التناص الشعري رسوخ القيم الايمانية، إذ تأتي بشعر لأبي العتاهية في الزهد، كما تأتي بشعر يرسخ ايمان الفقير وقناعته.

هب الدنيا تساق إليك قسراً أليس مصير ذلك إلى زوال

إن الكاتبة الرسالية تختار ما يضفي القوة الداخلية على النفس البشرية التي تتمنى الحصول على أكبر متع الحياة وأكثر وسائل تحقيق هذه المتع هي الحصول على المال، لكن الكاتبة تدعو الإنسان إلى التفكير والتأمل: ماذا يعني هذا الحصول، وما نتيجته؟ أليس كل ما يملكه الإنسان إلى زوال مادام الإنسان نفسه سينتهي إلى الموت ؟ .

يمكن للمرء أن يلاحظ توظيف الكاتبة للتناص الغربي كما وظفت التناص التراثي، وإن بدا لنا بنسبة أقل، لكنه يحمل دلالة على انفتاح الكاتبة على الثقافة الغربية التي تحمل قيماً إنسانية،

ترقى بإنسانية الإنسان وحياته، فمثلاً نجد (نقاء) بطلة قصتها «الفضيلة تنتصر» تقرأ رواية لفكتور هوغو بعنوان «عاصفة وقلب» ثم نجدها تخاطب محمود بعد أن اهتدى إلى الطريق القويم (إذا أردت أن تطالع قصة فاقرأ قصة «البؤساء» لفكتور هوغو فهي مدرسة إنسانية رائعة).

أما في قصة «الباحثة عن الحقيقة» فنجد رجل الدين المسلم يستعين بمعجم (لاروس) للقرن العشرين، ليخاطب الشاب فؤاد المسلم غير الملتزم بتعاليم دينه و(سندس) الشابة غير المسلمة، الباحثة عن الحقيقة، فيؤكد لهما أهمية الدين على لسان معجم غربي، فيقول مبرزاً ما جاء في القاموس «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية[٢٦]»...

وبذلك يبين رجل الدين للباحثين عن الحقيقة أن الحاجة إلى الدين حاجة إنسانية ملحة لا تقتصر على فئة معينة، أو دين معين، ويؤكد على كلامه هذا بمقولات الآخرين الذين لا يعتقدون بالدين الإسلامي، وبذلك يقنع الشابين بأهمية الإيمان بشكل أفضل.

وبذلك نجد الكاتبة قد رسخت عبر التناص (بأنواعه: الديني، الشعري، الغربي) أفكارها التي دعتْ إليها وجسدتها عبر أحداث قصصها، جنّدت بنت الهدى كل ثقافتها الدينية والمعرفية، من أجل خدمة رسالتها في النهوض بالإنسان المسلم، لجعله إنساناً مؤمناً فاعلاً في حياته راضياً بقناعاته واثقاً بنفسه قوياً في مواجهة الآخر المعتدي.

---

(٢٦) المصدر السابق، ص ٣٨.

دلالــة العنوان:

انتبهت الكاتبة إلى جمالية العنوان في قصصها، فلم تستخدم الكاتبة عنواناً مجانياً، في أغلب الأحيان، إذ حاولت أن تختار عنواناً يسعفها في تأكيد أفكارها ورسالتها، لذلك تركز فيه على الصفات التي يتوجب على المسلم أن يتحلى بها، ففي قصة «صمود» تعاني البطلة (وفاق) أزمة داخلية بين الحفاظ على دينها وبين مسايرة عمها الذي يبدو لنا غير ملتزم دينياً، ويطالبها بالزواج برجل على شاكلته، فتقرر الصمود ورفض هذا الزواج غير المتكافئ مهما كانت النتيجة.

في قصة «ثبات» نجد المرأة الصالحة (خديجة) تثبت في محنتها، وتصبر على حالة الفقر بعد أن ترك زوجها القمار، ولم يجد عملاً، ولا تكتفي بثباتها، وإنما تحاول أن تثبّت زوجها وتصبّره أيضا، حتى يتجاوز فترة الامتحان، ليصلا إلى ما تبغيه النفس من العمل الحلال.

كذلك عنوان «الفضيلة تنتصر» يبين لنا أن الفضيلة هي الأساس الذي علينا أن نؤسس عليها حياتنا، عندئذ لن يستطيع الشر مهما تسلح بأسلحة أن يؤثر علينا فيدمر حياتنا.

إن هذه العناوين «ثبات» و«صمود» «الفضيلة تنتصر» جزء من القيم التي تحرص عليها الكاتبة، وترغب في بناء إنسان مسلم يتمثلها في حياته فتظهر في سلوكه اليومي، ليغير واقعه نحو الأفضل.

رأينا الكاتبة أحياناً تختار عنواناً يمثل حدثاً هاماً في القصة «صافرة إنذار» ويصلح رمزاً للتغير الذي يحصل في حياة الشخصية إثر وروده في القصة، فنجد المرأة (إقبال) تعيش تفاهة العلاقات الاجتماعية بكل مظاهرها الجوفاء الاستهلاكية، إذ تسمع

إحدى المدعوات لديها في بداية حفلة الاستقبال (عن طريق هاتف زوجها) بأن هناك غارة تسبقها صافرة إنذار بعد قليل. لذلك تهرع المدعوات إلى منازلهن، تاركة إقبال في غاية الضيق بسبب خسارتها المعنوية والمادية بسبب صافرة الإنذار هذه.

إن هذه الصافرة التي تفسد عليها حفلة الاستقبال. تستطيع أن تغير حياتها، إذ اكتشفت عدم مبالاة صديقاتها بما تكبدته من تكاليف مادية ومعنوية فأرهقت زوجها كما أرهقت نفسها، لذلك تحاسب نفسها، وتقرر الاستغناء عن هذه الحفلات بفضل هذه الصافرة التي أنذرتها بتفاهة حياتها، وضرورة تغييرها.

تختار الكاتبة أحياناً عنواناً ذا دلالة ساخرة، إذ نجدها تسلط الضوء على تصرف إحدى شخصيات القصة تصرفاً غير منطقي أو بالأحرى غير إنساني، كعنوان «صفقة خاسرة» إذ نجد الخطيب يريد أن يؤسس لزواجه المقبل من خطيبته على ما تملكه من مال، وحين يكتشف أن خطيبته لا تملك مالاً حتى راتبها ستسدد به ديناً لوالدها، يحس أن صفقة الزواج خاسرة، فيقرر فسخ هذا الزواج، تسخر الكاتبة هنا من أولئك الذين يريدون أن يؤسسوا لحياتهم الزوجية على أسس تجارية، لذلك تبدو صفقتهم خاسرة.

تختار الكاتبة عنواناً أحياناً يلخص أحداث القصة مثل «الخالة الضائعة»، «اختيار زوجة»، «زيارة العروس»، «آخر هدية».

وقد لحظناها في قصة واحدة تختار عنواناً يدل على الأسلوب الذي انتهجته في كتابتها للقصة، فنجدها تدعو قصتها «رسائل وخواطر».

تختلط لدى الكاتبة القصة القصيرة بالقصة الطويلة، بسبب وضعها عناوين فرعية للفصول التي تبدو أشبه بقصص قصيرة، «قلب يتعذب»، «فكر في مهب الريح»، «حشرجة روح»، «بقايا

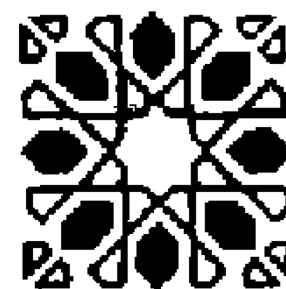
كيان» دون أن تضع عنواناً يشمل جميع فصول قصتها، مما يخيل للمتلقي أنه يقرأ قصة قصيرة، مع أنها قدمت شخصية واحدة في جميع هذه الفصول! .

كذلك يمكننا أن نلاحظ أن عنوان «بقايا كيان» غير مناسب، إذ يوحي لنا بأن الشخصية (بيداء) مازالت محطمة، فلا يجسد دور (رباب) في إنقاذ (بيداء) من يأسها وتحطم كيانها، أي لا يوحي بتغير حياة الشخصية، وإنما بثبات حياتها، وهذا نقيض لما حدث في القصة.

الخاتمـــة :

قامت القصة في أدبنا العربي على أسس وتفاصيل واقعية دنيوية، في أغلب الأحيان، حتى حين يلجأ الكاتب إلى عالم المثل، فإن هذه المثل لا تستمد من تراثنا، وإنما من تراث الآخر الغربي، لذلك بدا لنا الإنجاز الأساسي لبنت الهدى هو تقديم الفكر الإسلامي، بصورة مشرقة، كي تجعله فاعلاً في حياتنا على صعيد الواقع، وبذلك تستمد الكاتبة من فكرنا الأصيل الذي يهبنا هوية متميزة أفكاراً لقصصها من صلب وجودنا وكياننا، وبذلك يكون مجدياً وفاعلاً بالنسبة للمتلقي المسلم، ويسهم في بناء صورة جديدة للمرأة.

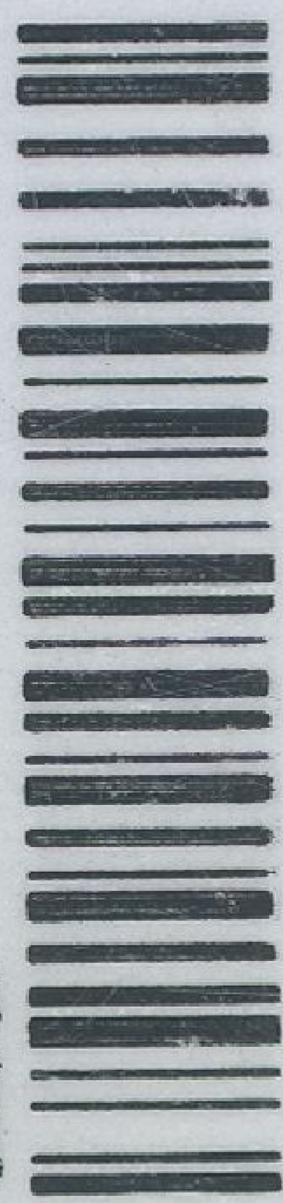
صحيح أننا لحظنا طغيان نبل الفكرة على النواحي الفنية لقصة بنت الهدى، مما أثّر على جمالية القصة، لكننا لا نستطيع أن نغفل عما قدّمته من إنجاز فكري عبر قصتها، حين عادت إلى الينابيع الأصيلة لتمتح منها أفكار قصصها، لتربي الإنسان المسلم وفق منهجها.



الفهرس

الموضـــــوع

09
7
9






المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق
رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية

LABIB SANDOUK